[illegible]

[illegible]

شرع في كتبه بتوفيقه اوائل شهر محرم الحرام ١٠٨٩

فرغت في مقابلته مع الاصل ام الشيخ في يوم الاحد ١٧ شهر محرم الحرام

[illegible] الفقيه [illegible] محمد بن الحسن [illegible]
شيخ الطائفة [illegible]
الطوسي رحمه الله [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الدين [illegible]
[illegible]
الدين [illegible] جمادى الاول [illegible] ١٠٨٩

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلد اول از حواشی خلیفه بر عدة الاصول [illegible] مجلد دو [illegible]
که احسن ما را انها باکمترین میرزا آصف حسینی است

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلوة على خير خلقه محمد وآله الطيبين وبعد فقد سألتم ايدكم الله املاء مختصر في اصول الفقه يحيط بجميع ابوابه على سبيل الايجاز والاختصار على ما تقتضيه مذاهبنا وتوجبه اصولنا فان من صنف في هذا الباب سلك كل قوم منهم المسلك الذي اقتضاه اصولهم ولم يعهد من اصحابنا لاحد في هذا المعنى الا ما ذكره شيخنا ابو عبد الله رحمه الله في المختصر الذي له في اصول الفقه ولم يستقصه وشذ منه اشياء يحتاج

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله [illegible] والصلوة على سيدنا ونبينا

وعلى [illegible] سيد الاوصياء وسند

الاولياء امير [illegible] وآلهما الطيبين الطاهرين

ولا سيما حجة الله على العالمين وامينه في ارضه وسمائه

الحجة بن الحسن الامام المنتظر القائم بالحق رزقنا الله تعالى

ادراك دولته وحسن ملازمته [illegible] وآبائه عليهم السلم

اما بعد فيقول الغني بربه عما سواه [illegible] الغازي

القزويني تجاوز الله تعالى عن سيئاتهما واتاهما كتابهما

بيمينهما ان اكثر طلبة العلم من اهل زماننا قد رغبوا

عن كتب اصول الفقه لاصحابنا الامامية رضوان

الله عليهم زعما منهم ان بعض كتب النواصب كالشرح

العضدي للمختصر الحاجبي اسد تحريرا وابلغ تنقيحا من

كتب

يحتاج الى استدراكها وتحريرات غير ما حررها وان سيدنا الاجل المرتضى ادام الله علوه وان اكثر في اماليه وما يقرأ عليه شرح ذلك فلم يصنف في هذا المعنى شيئا يرجع اليه ويجعل ظهرا يستند اليه

كتب اصحابنا والى كنت برهة [illegible] مشغولا

بقراءته وبرهة اخرى مشغولا [illegible]

بالتكلفات كما هو عادة المدرسين [illegible]

المتوجهة على الكتب المقروءة عليهم وكان توجهه

اليه باعثا على دولج كثير من اباطيل النواصب [illegible]

حتى صار ذلك قادحا في ايمان بعض من ضعفاء [illegible]

بحيث لا يشعر وكبرهان للنواصب على صدق مقالاتهم

ثم تنبهت فرايت ان صرف طلبة العلم من اصحابنا

وفقنا الله تعالى واياهم للتقوى عن مثل هذه الطريقة

من اكرم المثوبات فعلقت هذه الحواشي على كتاب العدة

في اصول الفقه لشيخ الطائفة الامامية محمد بن الحسن

الطوسي جزاه الله تعالى جزاء السابقين وبسطت

بعض الحواشي بحيث يصلح الان يجعل رسالة مفردة

ولا سيما الحاشية الاولى ايضاحا عن بعض سر وجوب

الايتمام باهل البيت عليهم السلام وايضاحا لمن لم يقف

المباحث التي اثارهم عليهم السلام كانا من كان وقصدت في اكثر

يقع الخلاف فيما بينه وبين المختصر او متعلقاته الى
رد المخالف اما بتقرير واف يظهر به على المنصف اللبيب
بطلان المخالف واما بنقله بقيل والتصريح بما يرد عليه
هذا مع ان الحق الصريح فى الاصولين والفقه والتفسير
انما هو فى الكافى لابى جعفر محمد بن يعقوب الكلينى رحمه الله
تعالى ونحوه من الكتب الموثوق بها فى احاديث اهل البيت
عليهم السلام فمن وفقه الله تعالى لحسن ملازمتها لا
عبرة له كثيرا بغيرها من الكتب ولكنى اسففت اذ
اسفوا وطرت اذ طاروا واعوذ بالله من التورط
فى الجدال والمراء الغير المغفور فى الدين والاحتجاج فيه
بما لا يطابق كلام اهل الذكر الائمة من اهل البيت عليهم السلام
فقد روى فى كتاب التوحيد من الكافى فى باب النهى عن
الكلام فى الكيفية عن ابى عبيدة الحذاء انه قال قال
لى ابو جعفر عليه السلام يا زياد اياك والخصومات فانها تورث
الشك وتحبط العمل وتردى صاحبها وعسى ان يتكلم فى
الشئ ولا يغفر له وفى كتاب الحجة منه فى باب الاضطرار

وقلتم ان هذا فن من العلم لا بد من شدة الاهتمام به لان الشريعة كلها مبنية عليه لا بتم العلم بشئ منها الا
من دون احكام اصولها ومن لم يحكم اصولها فانما يكون حاكيا او مقلدا ولا يكون عالما وهذه منزلة يرغب
اهل الفضل عنها وانا مجيبكم لا اباب لتم غرضه مستعينا بالله وحوله وقوته واسأله ان يحشرنا فى من تقرب
من ثوابه ويبعد من عقابه

الى الحجة عن يونس بن يعقوب عن ابى عبد الله عليه السلم
فى حديث طويل فقلت جعلت فداك انى سمعتك تنهى
عن الكلام وتقول ويل لاصحاب الكلام يقولون هذا
ينقاد وهذا لا ينقاد وهذا ينساق وهذا لا ينساق وهذا
نعقله وهذا لا نعقله فقال ابو عبد الله عليه السلم انما قلت
ويل لهم ان تركوا ما اقول وذهبوا الى ما يريدون وقد
وردت تشديدات فى النهى عن امثال ذلك فى الدين عن
اهل البيت المعصومين عليهم السلام بطرق متعددة مذكورة
فى كتب اصحابنا فى الحديث وتوكلت على الله تعالى فى التوفيق
والرتق وهو حسبى ونعم الوكيل قوله لان الشريعة كلها
مبنية عليه الى آخره اشارة الى دليل على وجوب شدة الا
الاهتمام بعلم اصول الفقه ليتبين به فائدته والحاجة
اليه وتحرير الدليل يحتاج الى تمهيد مقدمات اربع المقدمة
الاولى انه لا بد لكل شارع فى فن من العلم من تمييز مبادى
المبادى فيه عن غيره حتى اذا بلغه فى الاستدلال لم يجز للخصم
ان يطلب منه دليلا عليه والمراد بمبادى المبادى فى الفن

كل قضية لايحتاج استعمالها فى دلالة الى استدلال فيه
لانبائها سواء كانت قضية صريحة بان تكون من
جملة مواد الدليل وح تسمى مبدأ المبادى من جهة المادة
او غير صريحة بان تكون من جملة هيئته وح تسمى
مبدأ المبادى من جهة الصورة ولما كان مبدأ المبادى
فى فن المنطق القضايا الضرورية العقلية التى معيار
ضروريتها ان تكون كقولنا الواحد نصف الاثنين
فى قوة التصديق وثباته كما سيجيء فى فصل فى بيان
حقيقة العلم ومبدأ المبادى من غير الادبيات فى
فن الكلام القضايا الضرورية العقلية والمثبتة
فى المنطق كان مبدأ المبادى من غير الادبيات
فى فن اصول الفقه المتاخر عنها القضايا الضرورية
العقلية والمثبتة فى المنطق والمثبتة فى الكلام
وفى حكم الاخيرة ضروريات الدين المعلوم ضروريتها
له بان تكون الضرورية كقولنا الواحد نصف
الاثنين فى قوة التصديق وان كان العلم بها موقوفا

على

على نوع من التتبع فلا يكفر منكرها اذا لم يبلغ تتبعه
هذا الحد وليس هو المخاطب فى مثل ذلك سواء كان الذى
مذهب الامامية او المشترك بينهم وبين النواصب لان
الامامة عندنا ثابتة مستدل عليها فى فن الكلام لكن
ربما تجاوزنا من ضروريات الامامية الى المشترك كما
فى بحث القياس مماشاة مع مخالفينا اذ ليس بحث الامامة
عندهم من علم الكلام فليكن الشروع فى هذا العلم بقصد
البلوغ الى كل ما هو من مبدأ المبادى فيه فى كل استدلال
بعد محافظته فى الفنين السابقين فان تركه هو مادة
الفساد وجميع الاغلاط فى العلميات ناش من اشتباه
غير المعلوم اذا كان معتقدا باعتقاد متاخم للجزم
بالمعلوم والاشتباه اما للتهاون وترك الانتهاء الى
ما هو نحو قولنا الواحد نصف الاثنين واما لترك ما
امر الله تعالى به وبينه اهل الذكر عليهم السلام من الرد
الى الله والرسول واولى الامر وهم اهل الذكر القائمون
مقامه وهو الخير والاحسن تاويلا فيما تنوزع فيه

من المسايل التي لا تستقل عقول الرعية بتحصيل مقدماتها القريبة
وعليك بملاحظة روايات اهل البيت سلام الله عليهم
فانها عسى ان ترشدك الى ما اذا تاملت فيه حصل لك اليقين
وقد راينا المتكلمين يدعي كل خصم بداهة ما يدعي الخصم
الاخر بداهة نقيضه او منافيه في المسائل الكلامية
التي فيها خلاف مستقر وسنحققه في فصل في بيان حقيقة
العلم عند قول المصنف والنظر في الدليل من الوجه
الذي يدل يوجب العلم وقال سيدنا الاجل المرتضى رضي الله
عنه في كتاب غرر الفوايد واعلم ان اصول التوحيد
والعدل ماخوذة من كلام امير المؤمنين عليه السلام
وخطبه فانها تتضمن من ذلك ما لا زيادة عليه ولا
غاية وراءه ومن تامل الماثور في ذلك من كلامه
عليه السلام علم ان جميع ما اسهب فيه المتكلمون من بعد
في تصنيفه وجمعه انما هو تفصيل لتلك الجمل وشرح
لتلك الاصول وروي عن الائمة من ابنائه عليهم السلام
اجمعين من ذلك ما لا يكاد يحاط به كثرة ومن احب

الوقوف

اسهب الرجل اذا اكثر الكلام فهو مسهب بفتح الهاء ولا يقال بكسرها وهو نادر منه رح

الوقوف عليه وطلبه من مظانه اصاب منه الكثير
الغزير الذي في بعضه شفاء للصدور السقيمة ونتاج
للعقول العقيمة انتهى ولم يصل الينا الى الآن من كتب
المتكلمين ما يصدق قوله رضي الله عنه انما هو تفصيل
لتلك الجمل وشرح لتلك الاصول والى الله المشتكى وهو
المستعان المقدمة الثانية ان الاحكام اعني الوجوب والحظر
والندب والكراهة والاباحة وما يتعلق بها كالقدر
المشترك بين اثنين منها او اكثر وكالتخيير في الواجب
ونحو ذلك قد تقيد بالشرعية ويراد بها ما يكون باعتبار
استحقاق الثواب والعقاب الاخرويين وانتفائهما
وح لا يتحقق شيء منها حتى الاباحة الا في افعالنا الا
ختيارية بناء على ان التقابل بين الاباحة ومقابلها
ليس تقابل النقيضين ومن مشهورات مذهب
الامامية رضوان الله تعالى عليهم او ضرورياته ان
كل ما هو متصف باحد اقسام الحكم الشرعي فيه خطاب
من الشارع والعلم بالجميع عند الائمة عليهم السلام وترك

في معنى الكبيرة

الواجب وفعل المحظور بهذا المعنى يسمى كبيرة ان كان
الوعيد بالخلود في النار عليه مطلقا كالشرك او معتدا
باصل الاصرار عليه كالزنا والا يسمى صغيرة ويكون
اصل الاصرار عليه كبيرة فيكون الاصرار على الاصرار
عليه اباء واستكبارا ومقتضيا للخلود في النار
كترك ابليس السجود لادم فانه كان في نفسه صغيرة

في بعض الحكم العقلي

وخاليا عن الوعيد وقد تقيد بالعقلية ويراد بها
ما يكون باعتبار استحقاق المدح والذم عند العقلاء
وانتفائهما وهو يتحقق في حق القديم تعالى ايضا
ورد أمرا ونهي من الشارع بمعنى المطلوب والحظر
العقليين المطلقين كما في التاديب نحو كلما يليك
والارشاد نحو واستشهدوا او المقيدين بالثواب
الاخروي على الاطاعة فقط بقرينة تدل عليه بلا
حاجة الى القرينة كما في الايات المكيات كما في كتاب
الايمان والكفر من الكافي في باب قبل باب في ان الايمان
مبثوث بجوارح البدن كلها من اراده فليرجع اليه

وقد يراد

وقد يراد بالشرعية ما نسب الى الشارع بانه متلقى منه
وقد يراد بها ما لا يعلم الا بتوقيف الشارع وسيجيء
وليس المراد بالمدح في حد الاحكام العقلية الوصف
بالجميل فقط كما في اللؤلؤ او بقصد التعظيم في الجملة
كما في الكعبة شرفها الله تعالى وكذا ليس المراد بالذم
فيه محض الوصف بالمنفور عنه حتى يكفي في استحقاق
محض الحلية للمنفور عنه بلا اختيار اصلا وهو
مع حالة شبيهة بالاختيار كما قيل من انه توجيه
جائز من جانب المعتزلة مع تكلف وكذا ليس المراد
بالمدح والذم محض موافقة غرض الفاعل ومخالفته
ولا محض موافقة عادة البلد ونحو ذلك ومخالفتها
فربما كان الفعل موافقا لغرض الفاعل او للعادة
وكان الاتي به مستحقا للذم اما المخالفة غرض جمهور
العقلاء او لقبحه في نفسه وكون تحصيل غرض الفاعل
او حفظ العادة سهلا لا يعارض ذلك او لنحو ذلك
بل المراد بالمدح هنا التحسين ضد التنديم وبالذم

التنديم ويقال له اللوم والعتب والتثريب ايضا قال
المصنف في اخر مبحث الوقت من كتاب تهذيب الاحكام
الوجوب على ضروب عندنا منها ما يستحق بتركه العقاب
ومنها ما يكون الاولى فعله ولا يستحق بالاخلال به العقاب
وان كان يستحق به ضربا من اللوم والعتب انتهى
واعلم ان المدح والذم بهذا المعنى يعلم ضرورة انه يستحقه
العباد على بعض افعالهم وانه ذاتي لبعض الافعال
كالكذب ولوم المجبور ويسمى مثل هذين قبيحا في نفسه
وليس معنى الذاتي هنا على اصطلاح المنطقيين
ولا ما يستحيل تخلفه عن نوع ذلك الفعل باصطلاح حكيم
بل بمعنى القبح الذاتي مثلا كون الفعل بحيث اذا
استوى الاغراض في فعله وتركه واستوى ايضا
جميع المصالح والمفاسد التابعة فيهما كان الاتيان
بفعله موجبا لاستحقاق الذم عليه وقد يراد بالقبح
الذاتي كونه بحيث لا يجوز عقلا للشارع تغييره والحكم
بالعكس فيه وعلى هذا التفسير قبح كل فعل قبيح ذاتي له

وفيه معنى القبح الذاتي صح

وكذا

وكذا حسن كل فعل حسن ولا ينافي ذلك ورود الشرع
في كثير من الافعال على خلاف ما حكم به العقل قبل وروده صح
كما سيتضح في الكلام في الحظر والاباحة وذلك لانه
لا تناقض بين حكم العقل وحكم الشرع لان من شرط
التناقض اتحاد الوقت والشرط وينبه على كون الكذب
مثلا قبيحا في نفسه انه من استوى عنده الصدق والكذب
اثر الصدق ومال اليه ان كان عاقلا ولو لم يفعل لتوجه
عليه من العقلاء جميعا الذم لا يقال يمتنع تتبع حال
جميع العقلاء وفي الملاحدة من لا يعتقد قبح هذا واشباهه
ولا حسن نقائضها فكيف يدعى اتفاق جميع العقلاء
لانا نقول المراد اتفاق جميع من هو جار على قضية
العقل ومخلى بالعقل وهذا معلوم لنا فيما نحن فيه
ضرورة بدون حاجة الى التتبع بل مع الاطلاع
على المخالف ايضا على انه تنبيه ليس بدليل لان المدعى
ضروري لا يقال كيف يكون المدعى وطريقه ضروريا
وكثير من العقلاء ينازعون فيه لانا نقول خلاف

الكثير من العقلاء في الضروري انما يكون محالا اذ لم
يحصل لهم فيه شبهة يحترزون عن جوابها فيصيرون
كالوسواسي في نية الصلوة ونحوها يجحدونه مع اقرار
قلبهم به وما نحن فيه ليس كذلك لانهم يقولون ينتقض
ذلك بالتمكين من الفواحش وكذا بازالة الحيوة وايلام
الحي فان العقلاء متفقون على ذم السيد لو ترك عبيده
واماءه بعضهم يموج في بعض وهم يرتكبون الفواحش وهو
مطلع عليهم وقادر على كفهم وقد فعل الله ذلك بعباده
كما في تمكين الكافر والفاسق وكذا العقلاء متفقون على
ذم القاتل بلا ضرورة معارضة وكذا المولم وقد فعلهما الله
تعالى كما في الاماتة الطبيعية والامراض للطفل وقد
امر عباده بهما ايضا كما في يوم النحر والختان للطفل ولا
اضطرار الله تعالى الى القبيح في نفسه لضرورة معارضة
عندكم ايضا كما سيجيء ولا لامره به فيقولون الحال ان مستند
حكم جميع العقلاء بما ذكرتم اما التدين بالشرايع واما
العادات واما اغراض الفاعلين ولكن قد يدق ذلك

مثلا

مثلا قد تدق الاغراض وتخفى فلا يتنبه لها الا المحققون
فان ما هو مخالف للغرض في جميع الاحوال الا في حالة
نادرة قد لا يلتفت الوهم الى الحالة النادرة بل لا يخطر
بالبال فيراه مخالفا في كل الاحوال فيقضي بقبحه في نفسه
لاستيلاء احوال قبحه على قلبه فنقول في الجواب عن النقض
انا لا ننكر اشتهار قبح اشياء بين الناس وانه يشتبه
على غير المحققين ان قبحها لاجل مخالفة الشرع او العادات
او الاغراض فيتوهمون انها قبيحة في انفسها كالكذب
لكن الفرق بينها وبين الكذب ظاهر على المحققين كما
انه ظاهر على المحققين ايضا ان قبح القتل والايلام انما هو
لاجل مخالفة غرض المقتول وصاحب الالم فان العقل
يحكم ضرورة بان الفعل المخالف لغرض ذي حيوة بدون
مصلحة معارضة قبيح موجب لاستحقاق الذم سواء كان
قتلا او ايلاما او غير ذلك وان شيئا من هذا ليس قبيحا في
نفسه بل لمخالفة غرض فلو فرضنا ان غرض المقتول
او صاحب الالم يبقى بحاله وصار القتل او الايلام مساويا

مساويا باعتبار اغراضه مع تركه لم يحكم العقلاء قبحا
بقبح القتل ولا الايلام ومثل هذا قد يصير حسنا بانضمام
نفع للمقتول وصاحب الالم او مصلحة اخرى وليس هذا
اضطرارا الى القبيح فى نفسه لضرورة معارضته ان قلت
فقبح نفس مخالفة غرض ذى حيوة ذاتى وقد فعل الله تعالى
للمصلحة قلت لا يصدق عليها حد القبيح الذاتى المذكور
سابقا لان نفس مخالفة الغرض لا يستوى الاغراض مطلقا
فى فعلها وتركها فان قلت فليس قبح الكذب ذاتيا لان نفس
المفسدة فلم يستو المصالح والمفاسد فى فعله وتركه قلت
تقييد المصالح والمفاسد فى حد القبيح الذاتى بالتابعة
لا داخلة وفى الجواب عن الحل انا ندعى ان العقلاء قد يحكمون
بقبح الفعل فى نفسه مع قطع النظر عن مخالفة الشرع وعن
مخالفة العادات والاغراض فانهم قد يحكمون بقبح الكذب
لا لمخالفة الشرع كما اذا كان قبل ورود الشرع ولا لمخالفة
عادة ولا لمخالفة غرض بل لمخالفة نفس الامر فلا يرتفع
حكمهم بقبحه الا بانتقاء طرف نفس الامر او تحقق طرف اخر لنفس

يعارض هذا الطرف وهذا ضرورى ونحن ندعى ان الفعل
مع مخالفة الشرع او مخالفة غرض بدون ضرورة
معارضته قبيح بمعنى استحقاق الذم بالمعنى السابق
عليه لاجل مخالفة الشرع او مخالفة الغرض بدون
معارضته لانه قبيح بمعنى مخالفة الشرع فقط او
بمعنى مخالفة الغرض فقط فضلا عن كونه قبيحا
بمعنى مخالفة غرض الفاعل فقط والفرق بين هذه
المعانى ظاهر لا سترة به وكذا ندعى ان الفعل مع مخالفة
مصلحة اخرى بدون ضرورة معارضته قبيح اى
وان لم يكن مخالفا للغرض بان يكون موجبا او
مقتضيا للقبيح فى نفسه ثم ان العلم ببعض القبيح ضرورى
وببعضه نظرى يستقل العقل به على تفصيل سياتى
وببعضه توقيفى واعلم ان استحقاق المدح او الذم
عند العقلاء يستلزم لاستحقاق المدح او الذم عند
الله تعالى دون حكمه بمعنى انه لا يجوز منه تعالى العكس لان
اتفاق العقلاء على الذم على فعل والتزامهم الاجتناب

عنه ليس الا علي ما في نفس الامر كما مر فلو عكس الله تعالى
لزم الجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فاستحقاق المدح
او الذم عند الله تعالى لا يستلزم استحقاق الثواب او
العقاب الاخرويين **ويندفع** بذلك ما توهمه شارح
المقاصد في نفي قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
من كون الاول اعم من الثاني والثاني مساويا
للثالث حيث قال ما حاصله ان تعلق المدح او الذم
في مجاري العقول والعادات لا نزاع في انه عقلي
في نحو العدل والاحسان والظلم والكفران ولا يجوز
العكس فيه من احد انما النزاع في تعلق المدح او الذم
عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب وهما
شرعيان ويجوز فيهما العكس من الله تعالى حتى لو امر
بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس **ويندفع** ايضا ما ذكره
البيضاوي ردا على من استدل على التحسين والتقبيح
العقليين بقوله تعالى في سورة الاعراف واذا
فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا

بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون
حيث قال ولا دلالة فيه على ان قبح الفعل بمعنى ترتب
الذم آجلا عقلي فان المراد بالفاحشة ما ينفر عنه الطبع
السليم ويستنقصه العقل المستقيم انتهى وانت تعلم
ما فيه بما ذكرنا **واعلم** ان المدح او الذم بالمعنى السابق
يعلم ضرورة انه لا يتحقق على فعل الا العاقل المؤثر
بالاختيار فيه وانه لا يتحقق ذلك الاستحقاق الا
اذا كانت مباديه التي هي فعل الله تعالى في العبد كالآلة
والداعي ونحوهما غير موجبة له اي بالوجوب
السابق وهو الوجوب بالنسبة الى الموقوف عليه والوجوب
اللاحق وجوب الشيء اذا اخذ بشرط تحققه اي بالنسبة
الى تابعه بل تكون تلك المبادي مجتمعة مع جميع مبادي
تركه في كل من فعل السعيد وفعل الشقي والا لتوجه
عليه التشنيع بانه اعتراف بنفي استحقاق المدح والذم
عقلا عن افعال العباد فان العبد حينئذ مجبور في
صورة مختار لانه حينئذ كالقلم في يد الكاتب وكالوتد

في الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقني
قال سل من يدقني والمراد بالداعي العلم بوجه للرجحان
مختص بالطرف المدعو اليه ومعلوم ضرورة من الدين
ان شيئا من فعل العبد وتركه المقدورين للعبد ليس
مفوضا الى العبد وان بيده تعالى ازمة الامور كلها
روي في كتاب التوحيد من الكافي في باب في انه لا يكون
شيء في الارض ولا في السماء الا بسبعة عن ابي عبد الله
عليه السلم انه قال لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا
بهذه الخصال السبع بمشية وارادة وقدر وقضاء
واذن وكتاب واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة
فقد كفر ومعنى تفويض الشيء الى العبد القدر المشترك
بين اقدارين الاول اقدار الله تعالى العبد في وقت
على الشيء في ثاني الوقت فيلزم ان يكون العبد قادرا
عليه بالاستقلال الثاني اقدار الله تعالى العبد على الشيء
بحيث لا يكون تعالى قادرا على صرف العبد عن ذلك
الشيء مع هذا الاقدار فيلزم ان يصدر عن العبد

وان

وان شاء الله تعالى ان لا يصدر عنه فلا يصدق ما
شاء الله كان وما لم يشا لم يكن سبحان من لا يجري في ملكه
الا ما يشاء وحقيقة القدرة التمكن وهو مفهوم ضروري مشترك
معنى بين الله تعالى وعباده يسمى في الفارسية
توان وتوانائي ومعنى القدرة بالاستقلال قدرة من لا
يقدر معها غيره على ان يسلب بدون مشيته شيئا مما يتوقف
عليه مقدوره في وقت المقدور وهذا لانه لتقدم القدرة
على وقت الفعل كما سيظهر بعيد هذا والخصال الاربع الاولى
من السبع جارية ايضا في فعله تعالى الواقع بعد الاسباب
العادية لكن المراد هنا بيانها بالنسبة الى فعل العبد فنقول
الارض قد تستعمل بمعنى ما سفل وهو المعصية نحو قوله
تعالى في سورة الاعراف ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه
فالسماء بمعنى ما علا وهو الطاعة وتطلق مشية الله تعالى
لفعل عبد او لتركه على كونه تعالى بالنسبة الى فعل او الى ترك
عن العبد بحيث اذا قدر تعالى من الافعال والتروك على ما
علم تعالى انه اذا صدر عنه تعالى افضى الى صدور ذلك الفعل

[illegible]

اوذلك الترك عن ذلك العبد باختياره وعلم تعالى انه اذا
لم يصدر عنه تعالى لم يصدر ذلك الفعل او الترك عن ذلك
العبد مع قدرة العبد عليه لصدر عنه تعالى ذلك الفعل
او الترك عن ذلك العبد مع قدرة العبد عليه لصدر
عنه تعالى لافضائه اليه وهذا المعنى هو المتبادر الى
وهم المعتزلة من لفظ المشية لكن المراد بالمشية ههنا ان
يصدر عنه تعالى اولا ما علم تعالى صدور ذلك الفعل
او الترك معه عن العبد في وقتهما باختياره مع قدرته
تعالى من الانفعال والتزول على ما علم تعالى صدوره اينا في
ذلك الفعل او الترك معه في وقتهما عن العبد باختياره
وتسمى تلك المشية مشية اختيار ومشية عزم ايضا
ويعبر عنها ايضا في احاديثهم عليهم السلم بالذكر الاول
وبالهم بالشئ وبابتداء الفعل مرادا بالفعل فعل الله تعالى
فانه تعالى بعد المفرد الاول احداث الماء الذي هو اول
المفعولات ومادة ما عداه من الحوادث اوجد ابتداء
فعل العبد اى ابتداما يفضى الى فعله والمراد بالارادة

ههنا ان يصدر عنه تعالى ثانيا اى بعد المشية وقبل
وقت قدرة العبد عند المعتزلة ما يؤكد المشية في
الافضاء الى فعل العبد او تركه اختيارا في وقتهما مع قدرته
تعالى حينئذ على ما علم تعالى معه صدوره اينا في ذلك
الفعل او الترك في وقتهما عن العبد باختياره وتسمى
تلك الارادة ارادة اختيار وارادة عزم ايضا في احاديثهم
عليهم السلم بالاتمام على المشية وبالعزم على ما يشاء اى الجد
فيه والحاجة الى اعتبار الارادة بيان ان فعل العبد او
تركه لم يخرج حينئذ بمجرد المشية عن قدرة الله تعالى
على التصرف فيه لان الوجوب بالنسبة الى المشية ليس
وجوبا سابقا والمراد بالقدر ههنا ان يصدر عنه تعالى
بعد الارادة قبيل وقت فعل العبد او تركه متصلا
به وهو وقت التهيؤ القريب للقدرة عندنا ووقت
القدرة عند المعتزلة ما يؤكد المشية والارادة في الافضا
الى فعل العبد او تركه اختيارا في وقتهما مع قدرته
تعالى حينئذ على ما علم صدوره اينا في ذلك الفعل

ويعبر عنها ايضا م

او الترك معه في وقتهما عن العبد باختياره و
تدرا عزما وقدرا غير لازم وغير حاتم وغير حتم ايضا
ويعبر عنه بالتقدير ايضا والحاجة الى اعتباره ظاهر مما
مرّ والمراد بالقضا ههنا ان يصل عنه تعالى بعد القدر
اي في وقت فعل العبد او تركه ما يؤكد المشية والا
رادة والقدر في الاقتضا الى فعل العبد او تركه اختيارا
مع قدرته تعالى حينئذ على ما علم تعالى معه صدود
ما ينافي ذلك الفعل او الترك حينئذ عن العبد باختيار
ويسمى قضاء عزما وقضاء غير حتم وغير حاتم
وغير لازم ايضا والحاجة الى اعتبار القضا بيان ان
فعل العبد مثلا في وقت تحققه اي بعد المشية
والارادة والقدر غير خارج بعد عن قدرة الله تعالى
على التصرف فيه وانما يصير محتوما خارجا عن تعلق
القدرة اذا اقتضى وامضى وهذا معنى ما روي في كتاب
التوحيد من الكافي في آخر باب البداء عن العالم عليه السلام
انه قال فلله تبارك وتعالى البداء فيما علم متى شاء

وفيما اراد لتقدير الاشيا فاذا وقع القضا بالامضا
فلا بداء وفي باب المشية والارادة منه قلت ما معنى
قضى قال عم اذا قضى امضاه فذلك الذي لا مرد له
وسنبين معنى البداء لله تعالى في ذيل ابطال مذهب المعتزلة
في البحث الرابع وقد تطلق المشية على القدر المشترك
بين الاربع كقوله تعالى الا ان يشاء الله وقولنا ما فعل
كذا ان شاء الله وكذا الارادة والقدر والقضا هذه
بلغته معان للمشية وقد تطلق المشية على القدر المشترك
بين المعنى الاول واحد الاخيرين وهذا في النزاع بيننا
وبين المعتزلة المفوضة في انه هل يصدق ما شاء الله
كان وما لم يشاء لم يكن كما هو عندنا ام لا يصدق
شيء منهما كما هو عندهم وذلك ليصير النزاع معنويا
واثبات هذه الخصال الاربع في الخصال السبع للرد على
المعتزلة في هذا النزاع وسنبين حقيقة القدر والقضا
في ذيل ابطال مذهب المعتزلة في البحث الرابع وقد
يطلق القضاء للشيء على قضاء ما غايته ذلك الشيء

غالبا وحينئذ يتم تخلف الامضاء عن القضاء كما يظهر
من الكافي في كتاب الايمان والكفر في باب نادر وفي
كتاب الدعاء في باب ان الدعاء يرد البلاء والقضاء
وكذا المشية والارادة والقدر والمراد بالاذن ههنا
لا يحدث تعالى المانع العقلي عن فعل العبد او تركه
في وقتهما كفعل الضد وافناء العبد ونحوهما مما يخرج
العبد عن القدرة مع علمه تعالى بانه اذا لم يقع الاحداث
حينئذ عنه تعالى لصدر الفعل او الترك عن العبد
ح باختياره مع قدرته تعالى على الاحداث حينئذ
واثباتنا الاذن في الخصال السبع للرد على المعتزلة المفوضة
في قولهم بتقدم قدرة العبد على وقت الفعل والترك
فان ذلك يستلزم ربوبية العبد واستقلاله في
القدرة لان القدرة لا يمكن تحققها الا مع استجماع
جميع اجزاء العلة التامة للمقدور استجماعا حقيقة
او حكما وسيجيء معناهما في بيان مذهب الاشاعرة
برهانه ان القدرة على الموقوف بدون القدرة على

الموقوف

الموقوف عليه محال ضرورة اذا كان الموقوف عليه
ممكنا غير واقع بعد ويتجه عليه ان المراد بتقدم
قدرته على وقت الفعل ان تتحقق قدرته في وقت
على فعل في ثاني لفعل الوقت وهذا لو تحقق مع انتفاء
الاستجماع حقيقة ولا حكما لكان بمحض حصول
بعض الاجزاء في الوقت وجواز حصول الباقي في
ثاني الوقت فيلزم ان يكون زيد قادرا في الحال
على الطيران في ثاني الحال لجواز حصول الجناح له في
ثاني الحال لا يقال لا يكفي جواز الحصول في ثاني الحال بل يعتبر
ظن القادر او علم الله تعالى في الحال بالحصول في ثاني
الحال لانا نقول قد ذكرنا ان حقيقة القدرة التمكن
والتمكن في الحال من فعل في ثاني الحال لا يختلف باختلاف
الظن او العلم في الحال بحصول شيء في ثاني الحال وهذا
ضروري ثم نقول والاستجماع حقيقة في الحال للعلة
التامة لفعل في ثاني الحال غير ممكن لان من اجزاء
العلة التامة له بقاء الفاعل وانتفاء المانع

وبخوهما في ثاني الحال ولم يحصل بعد فالاستجماع حكما
في الحال للفعل التام لفعل في ثاني الحال يستلزم الربوبية
والاستقلال فهذه بعد يجعل المانع في حد الاذن
اعم من المانع العقلي اي المخرج للعبد عن القدرة والمانع
العلمي وهو ما يعلم تعالى معه انتفاء فعل العبد او كره
مع قدرته عليه فيندرج القضاء تحت الاذن حينئذ
ويعبر عن الاذن بالتخلية بين العبد وما اراد والمراد
بالكتاب كتابة الملائكة الحفظة لاعمال العباد او المراد
وجوب خلق كل كائن عليه تعالى عقلا اما خلق تقدير
كما في افعال العباد واما خلق تكوين كما في افعاله تعالى
وسنفصل حقيقة الخلق في ذيل ابطال مذهب المعتزلة
في البحث الثالث والتعبير بالكتاب عن الوجوب
موافق لقوله تعالى في سورة البقرة ولا تعزموا عقدة
النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله اي يبلغ وجوب التربص
اربعة اشهر وعشرا آخر مدته واثبات الكتاب في الخصال
السبع للرد على الزنادقة او على الاشاعرة القائلين بانه

لا يجب على الله تعالى شيء من افعاله لنفيهم قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين والمراد بالاجل يوم الحساب والجزاء او المراد آخر
مدة الكائن واثبات الاجل في الخصال السبع للرد على منكري يوم
يوم القيمة او على الفلاسفة القائلين بان انواع افعال العباد
في الدنيا لا انقضاء لها وان اشخاص حركات السماويات ادا[ريه]
للسماويات ولا انقضاء لها فثبت بما قررنا المذهب الذي هو الحق
المستفاد من احاديث اهل البيت عليهم السلم وهو مذهب
شيعتهم المتقين لاثارهم وهو المتوسط بين المذاهب
الثلثة الجبرية ومذهب المعتزلة المفوضة القدرية
فان المذاهب في افعال العباد الاختيارية خمسة الاول
مذهب جهم بن صفوان الترمذي ومن تبعه وهو انه
لا فرق بين نحو حركة الماشي ونحو حركة المرتعش في
انهما صادرتان عن الله تعالى وغير مجامعين لقدرة العبد
وانه لا يستحق العباد عليهما مدحا ولا ذما عقلا وهو قول
في الجبر ومعلوم بطلانه ضرورة الثاني مذهب الاشاعرة
وهو ان افعال العباد الاختيارية صادرة عن الله تعالى

قوله وعلم الله تعالى انها تؤثر فيها بحيث بعض الفضلاء فى تصديق روز بهان قد اول كلام الاشعرى بهذا ودفع بذلك عنه بعض الشناعة اوقعه المحقق رحمه الله تعالى انه اخذ ذلك العقيدة فى صحيفة الكسب فى كلامه او تفطن بذلك هو تصحيحا لكلام الاشعرى بقدر الامكان حيث لطف بعد ذلك بالبرهان والاقتباس فى نقل عن الاشعرى تصريح بذلك القيد والا يتجه صح

وان الفرق بينهما وبين نحو حركة المرتعش ان الاولى مجامعة
لقدرة فى العبد غير مؤثرة فيها وعلم الله تعالى انها تؤثر
فيها بدون وجوب سابق لولم تؤثر قدرة الله تعالى
التى هى اقوى منها وهذا معنى كونها مكسوبات للعباد
بخلاف الثانى وانه لا يستحق العباد على افعالهم الاختيارية
مدحا ولا ذما عقلا وان قدرة العبد على فعل سابقة
لاتصافه به تبعا للداعية الى الفعل وقدرته على تركه
سابقة لاتصافه به تبعا للداعية الى الترك فلا يتحقق
قبل وقتهما ولا تتعلق الا باحدهما بخلاف قدرة الله تعالى
فانها متحققة قبل وقتهما وتتعلق بكل منهما وهذا بعض
قول بالجبر وانكار لقدرة العبد حقيقة اما اولا فلان
ما مر من حقيقة القدرة هو الذى به يمتاز حركة الماشى
من حركة المرتعش وهو حالة للفاعل بالنسبة الى تأثيره
فى الفعل والترك ضرورة فالقدرة الكاسبة غير متصورة
اصلا وكما لا يتصور ضرورة ان تكون القدرة نفسها مؤثرة
وذلك لان هذا لا يتحقق فى احد الا بعد استجماع العلة

اركون القدرة الكاسبة غير متصورة

ما مر من حقيقة القدرة

التامة

التامة لصدوره فذلك الشئ عنه اما استجماعا حقيقيا وهو
ظاهر واما حكما كان يكون مستجمعا حقيقة للعلة التامة
لصدوره لم يتحقق بعد عنه ان كان ما لم يتحقق واحدا
او غير مترتب وان تعدد مترتبا كان مع ما ذكرنا من
الاستجماع حقيقة لعلة ما له ثم يتوسطها كان مستجمعا
حكما العلة ثانيه وهكذا وليس العبد كذلك على مذهبهم
لان الصدور عن الغير مانع عن صدوره عنه وفعله
ليس باختياره لان الغير غالب فيما نحن فيه واما ثانيا
فلانه ضرورى ان القدرة بهذا المعنى على الفعل لا يمكن
الا مع القدرة بهذا المعنى على الترك وكذا العكس الثالث
مذهب ابى الحسين البصرى من المعتزلة ومن تبعه وهو
ان افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم وواجبة
بالوجوب السابق بالنسبة الى القدرة التى هى من اجزاء
العلة التامة عندهم وبعد العلة التامة عندنا
والداعى الذى هو الارادة عندهم ومستتبع للارادة
عند غيرهم وانها فعل الله فى العبد وان العباد يستحقون

القدرة والداعى لا عندنا

[illegible]

على بعض افعالهم الاختيارية المدح او الذم عقلا يرد
عليهم التشنيع المذكور سابقا وان القدرة بالمعنى السابق
على الفعل لا يمكن الا مع القدرة بالمعنى المذكور على الترك
وكذا العكس فهو ايضا قول بالجبر لكن في صورة الاختيار
والجبر فيه ضعيف بالنسبة الى الاول لكنه قوي بالنسبة
الى الثاني كما يظهر مما مر في معنى الكسب واهل هذا المذهب
شركاء مع اهل المذهب الخامس في انفصاليتهم عما هو قول
بالجبر والتفويض معا **ومن الادلة** على بطلان هذه المذاهب
الثلاثة انه لا يتصور ولا يعقل توبة العاصي وندمه
على شيء منها بمعنى تحصيل فضلا عن ان يامر الله تعالى به لانه
لا يتصور ندم احد على فعل الغير ولا على فعل نفسه اذا كانت
مباديه الموجبة له بالوجوب السابق من فعل غيره
او من فعله لا باختياره **فان قيل** للاشاعرة ان يقولوا يتصور
ندمنا على فعل غيرنا اذا كان مكسوبا لنا فانه علم الله تعالى
انه لو لم يجامع قدرتنا تاثير قدرته لفعلناه اختيارا
كما مر في معنى الكسب وهذا نظير ما روي من العلة في دوام العقاب

[illegible]

[illegible]

الكافر من انه علم الله تعالى انه لو كان مخلدا في الدنيا
في التكليف لكان كافرا دائما **قلت** غاية ما يتصور الحسن
او القبح العقليان ولم يذهب اليه الاشاعرة مع انه اقل
مكابرة من انكار قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
فالجمع ابدا لك واما الندم فلا يتصور اصلا والفرق بينهما
بين لا يخفى والرواية خبر واحد ويمكن ان يقال انها ليست
لبيان ان استحقاق العقاب في مثل مدة عمره مثلا للكفر التحقيقي
وبعده للكفر التقديري بل لبيان ان استحقاق الجميع للكفر
ونيته التحقيقيين كما يظهر من باب النية من كتاب
الايمان والكفر من الكافي لكن في ضمن بيان ما هو شرط ذلك
الاستحقاق اعني الشرط وهو ان يعلم الله تعالى انه لا
خير فيه اصلا حتى بتطويل العمر ابدا كما يؤيده قوله تعالى
في سورة الانعام ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه
الرابع مذهب الامامية المقتفين لآثار اهل البيت
عليهم السلم وهو ان افعال العباد الاختيارية صادرة
عنهم بقدرتهم واختيارهم وانهم يستحقون على بعضها

[illegible]

فيه معنى مشية حتم ونفي مشية عزم

مدحا او ذما عقلا وانها غير واجبة بالنسبة الى الاله والى
نحوهما من المبادى التى هى فعل الله فى العبد وان القدرة
على الفعل لا تكون الا مع القدرة على الترك وان العباد ليسوا
قادرين بالاستقلال على شى من الفعل والترك اصلا بل
يتوقف على الاذن فقدرتهم واستطاعتهم لا تحقق
قبل وقت الفعل والترك وان العباد لا يصدر عنهم طاعة
ولا عصيان الا اذا شاء الله مشية عزم وارادة عزم
وقدر تقدير عزم وقضى قضاء عزم فان لله تعالى مشيتين
مشية حتم لا يبقى للعباد معها اختيار ومشية عزم واختيار
يبقى معها للعباد اختيار وكلاهما لا يتخلف عنه ما تعلق
به على حسب ما تعلق به وكذا النواهى فاستطاعتهم لا تتعلق
الا بالواقع من الفعل والترك فى وقتهما لا قبلهما وفى
تعالى بالنسبة الى كل فعل صادر عن العبد وكل ترك صادر
عنه ما لو فعله به لم يصدر عنه ذلك الفعل والترك
مع بقاء قدرته عليه فلا يجب على الله تعالى كل لطف نافع
انما الواجب عليه اللطف المزيح لعلة المكلف والمراد بوقت

الفعل

فيه معنى وقت الفعل والترك

الفعل الوقت الذى اعتبرت نسبة حصة من القدرة
الى الفعل باعتبار وقوعه فيه سواء كان الفعل واقعا
فيه او لم يكن سواء كان الفعل واقعا قبل ذلك الوقت
فيكون بحصة اخرى من القدرة او بعده فيكون بحصة
ثالثة منها او لم يكن واقعا فيهما ايضا وكذا المراد بوقت
الترك ما اعتبرت نسبة حصة من القدرة الى الترك
باعتبار وقوعه فيه وحصص القدرة غير متناهية متعددة
بتعدد القادرين والمقدورات الغير المتناهية والاوقات
الغير المتناهية والمراد بالترك انتفاء الصدور اذا كان
ذلك الانتفاء تابعا للداعى فتثبت الواسطة بين فعل
العبد وتركه والمراد بالاستطاعة هنا قدرة زايدة
على ذات القادر لم تتعلق مشية من لا يقع الا ما شاء
بما ينافى المقدور بتلك القدرة نحو قوله تعالى انك لن
تستطيع معى صبرا ولما كان صدور فعل العباد عنهم
موقوفا على تحققهم وعلى ان لا يصدر عينه ولا مثله
ولا ما ينافيه فى محله فى وقته من الله تعالى وذلك

فيه نفي الاستطاعة

حيث نفي الاستطاعة والقدرة

ليس باختيارهم العباد لم يكونوا مستقلين بالقدرة
عليه فلم تحقق استطاعتهم له ولا قدرتهم عليه قبل
وقته ولما كان تركهم اياه موقوفا على تحققهم لم تكن
مستقلين بالقدرة على الترك فلم تحقق استطاعتهم للترك
ولا قدرتهم عليهم قبل وقته ولما كان فعل العباد لا يصدر
عنهم الا اذا تعلقت به المشية من الله تعالى كان العباد
غير مستطيعين الا للواقع من الفعل والترك وكان
بيده تعالى ازمة الامور ولم يجب عليه كل لطف ناجع
وهذا المذهب ليس بجبر ولا تفويض بل امر بين الامرين
ومن تتبع الايات والاحاديث التي تمسكت بها المجبرة
على ابطال مذهب المفوضة والتي تمسكت بها المفوضة
على ابطال مذهب المجبرة علم انه لا يمكن الجمع بين ظواهرهما
الا بالقول بهذا المذهب الخامس مذهب جمهور المعتزلة
وهو ان افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم
بقدرتهم واختيارهم بدون وجوب سابق لهم
يتحقق على بعضها مدحا او ذما عقلا وان القدرة

على الفعل

على الفعل لا تكون الا مع القدرة على الترك وانفصالهم
عن اهل المذهب الرابع في موضعين الاول قولهم ان
العباد قادرون على الفعل وتركه قبل وقتهما وانهم مستقلون صح
بالقدرة على الفعل والترك الاختيار بين لهم ودليلهم
على تقدم قدرة العبد على وقت فعله سيجيء مع جوابه
الثاني قولهم ان مقدور العباد ليس بحيث ان
شاء الله وقع وان لم يشأ لم يقع فان العباد مستطيعون
لكل من الفعل وتركه حين قدرتهم عليه وليس شيء
من الفعل والترك بحيث لا يصدر عنهم الا اذا لم
تتعلق بمنافيه مشية الله تعالى بل قد شاء الله الطاعة
من العاصي وشاء ابليس المعصية منه ولا يكون
ما شاء الله ويكون ما شاء ابليس واتباعه للمعتزلة
على هذا امور منها قولهم بانه يجب كل لطف ناجع
على الله فليس في مقدوره تعالى من اللطف ما لو فعله
بالعاصي لاطاع ولو كان مقدورا له لفعله البتة
وفعل ضد اللطف اظهر امتناعا عليه من ترك اللطف

[illegible]

والفرق بين صدور الطاعة والعصيان في ان
يكون في مقدور الله ما لو فعله بالعبد لاختار انتفاء
الصدور وان لا يكون في مقدوره تعالى ذلك باطل
ضرورة فلو شاء الله على فرض المحال العصيان وشاء
ابليس على الفرض الطاعة امكن وقوع ما شاء ابليس
دون ما شاء الله وقال المصنف رحمه الله في التبيان في
تفسير قوله تعالى في سورة النساء رسلا مبشرين ومنذرين
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل عن الجبائي
من المعتزلة انه قال ذلك يفسد قول من قال في مقدوره
تعالى من اللطف ما لو فعله بالكافر لآمن لانه لو كان الامر
على ما قالوه لكان لهم الحجة بذلك على الله قائمة انتهى
ولم يورد المصنف عليه شيئا وفيه انه انما يفسد قول الاشاعرة
القائلين بانه لا يجب على الله شيء لانكارهم قاعدة
الحسن والتقبيح العقليين وقد علم انه مكابرة وقول
المعتزلة القائلين بانه يجب على الله شيء لكنه لا يجب على الله ٢
تعيين الائمة العالمين بجميع احكام الله تعالى بعد الرسل

ولا

ولا على الرسل التبشير بالاوصياء العالمين بجميع الاحكام
والانذار على مخالفتهم الى حصول آخر او انقراض الدنيا
فيضطر الناس الى الاختلاف بالاجتهادات الظنية
وهو منهي عنه في كل شريعة وادلتهم العقلية على
وجوب كل لطف ناجع مستتبع مع جوابها ومنها ان
المعاصي قبيحة في نفسها فتمتنع على الله تعالى
جوابه وهذا المذهب تفويض وقدر كما سنبينه وقد
يطلق الجبر على مذهب المخطئة من مثبتي الاجتهاد وهو
ان لله تعالى في كل مسئلة حكما مخصوصا وحدا معينا
والمجتهد قد يضطر الى الخطا والحكم بخلاف ما انزل
الله وتعدى حدود الله والتفويض على مذهب
المصوبة من مثبتي الاجتهاد وهو انه ليس لله تعالى
في كل مسئلة حكم مخصوص وحد معين فتفوض الى
المجتهد امر الدين حتى يقول فيه برايه ومقاييسه
والامر بين الامرين على مذهب نفاة الاجتهاد وهو ان
لله تعالى في كل مسئلة حكما مخصوصا وحدا معينا

[illegible]

ويجب السكوت عما لم يعلم من احكامه ورد وروده الى
سؤال اهل الذكر عليهم السلم وكثير من احاديث كتاب
التوحيد من الكافى لابطال الجبر بانه ينافى عدل الله تع
لتحقق الوعيد وابطال التفويض بانه يستلزم مضادة
الله تعالى فى ملكه واخراجه من سلطانه وسيجى **واعلم**
انه انما التزم ابو الحسين ومن تبعه التشنيع المذكور
سابقا ونحوه لشكوك ترد على الرابع والخامس تقتضى
حكم الوهم بان الممكن ما لم يجب بوجوب سابق لم يقع
كما اشتهر بين الفلاسفة ولنذكر ما يمكن ان يتوهم
كونه دليلا على مذهبهم خمسة يظهر فى ضمن الجواب
عنها الجواب عن شكوك الاشاعرة ايضا ثم نفصل
بيان بطلان شكوك المعتزلة ومذهبهم والشكوك
الخمسة شك الترجيح بلا مرجح وشك العلم الازلى وشك
الداعى الموجب وشك تخلف المعلول عن العلة التامة
وشك الارادة الموجبة **الشك الاول** شك الترجيح بلا
مرجح وهو انه لولا وجوب اختيار العبد لاحد طرفى

لان الاشاعرة التزموا شكوكا بانه ... الشكوك فى اسناد الافعال الى العباد صح

فعله

فعله الاختيارى وتركه بالنسبة الى المبادى التى
ليس شى منها باختياره اى وجوبا سابقا لكان ا
اختيار العبد لاحد الطرفين ترجيحا بلا مرجح وهو
مح ضرورة بيان الملازمة انه اما ان يكون الفعل
والترك متساويين بالنسبة اليهما واما ان يكون
لاحدهما ما يرجحه على الاخر فعلى الاول كل واحد من اختيار
الفعل والترك ترجح بلا مرجح وعلى الثانى اختيار المر
جوح محال لانه ترجيح بلا مرجح ايضا فاختيار الراجح
واجب وهو المطلوب **والجواب** ان تقرير هذا الشك
اما بان يكون المراد بالتساوى فى الشق الاول منه
التساوى من جميع الجهات اى ان لا يكون فى واحد
من الطرفين فقط ولا فى كل منهما ما يختص به ويرجحه
على الاخر من الداعى ونحوه واما بان يكون المراد به
اعم من التساوى من جميع الجهات ومن تساوى
داعييهما المختصين المتعارضين اى الداعى
المختص بالفعل المرجح له على الترك والداعى المختص

بالترك المرجح له على الفعل في القوة والضعف اي
لا يكون النفع المعتقد في الفعل والمختص اكثر من
النفع المعتقد في الترك والمختص به ولا اقل فعلى
التقدير الاول نختار الشق الثاني من الشك ونقول لا
لانم قوله لانه ترجيح بلا مرجح ايضا فانه يجوز ان
يكون في احدهما ما يرجحه على الاخر وفي الاخر ما
يرجحه على الاول بان يكون داعيا الفعل والترك
مختصين متعارضين فيمكن اختيار المرجوح لانه
مرجوح من جهة وراجح من جهة اخرى ولعل هذا
معنى ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام
انه قال لا بد من وجود خاطرين يامر احدهما بالفعل
والاخر بالترك حتى يصح الاختيار انتهى وليس فيه
الترجيح بلا مرجح بمعنى الترجيح بلا داع مختص اصلا
وهو المحال ضرورة والمتنازع فيه بين الاشاعرة
وقدماء المعتزلة المجوزين له لمعارضة وهمية
ناشئة من طريقي الهارب ورغيفي الجائع وقد

الفعل معلول لداعيه وجب لكامل داعيه والترك عندهم لعدم داعي الفعل فكان امتناع الفعل معلول لعدم داعي الفعل من حيث اللزوم

حكى العطشان وبين متاخري المعتزلة القائلين
باستحالته ضرورة وثانيا سلمنا ان اختيار المرجوح
محال واختيار الراجح واجب بناء على ان يكون
في احدهما ما يرجحه على الاخر بدون ان يكون
في الاخر ما يعارضه ويرجحه على الاول لكن
لانم قوله وهو المطلوب فان المطلوب الوجوب السابق
ووجوب الفعل مثلا لانتفاء داعي الترك ليس
وجوبا سابقا فان انتفاء داعي الترك ليس من علل
الفعل فلا يمكن تحقق الفعل مع داعي الترك كما قررناه
في الجواب الاول ونحن انما سلمنا في هذا الجواب
انتفاءه في بعض صور الفعل الاختياري او في
جميعها فان قلت هل هذا الوجوب وجوب لاحق ام لا
قلت لا بل هو كوجوب احد معلولي علة واحدة بشرط
الاخر فعندهم كوجوب احد امرين بينهما منع الخلو
بشرط انتفاء الاخر فان المجموع المركب من تحقق
الترك وانتفاء داعيه ممتنع بالذات فيبقى نقيضيهما

لا يقال يلزم حينئذ ان يكون تحقق احدهما بالبخت والاتفاق وهو محال ضرورة لانا نقول ان اريد بالبخت والاتفاق هنا تحقق احدهما بلا داع مختص اولا فاعل وتاثير فاللزوم ممنوع وان اريد به تحققه بلا وجوب سابق فدعوى كونه محالا مصادرة على المطلوب

فلا ينافي امكان تحقق داعي الترك في بعض الصور فليس منافيا لما سلمناه

نظر

منع الخلو فاحد النقيضين وهو الفعل واجب بشرط
انتفاء النقيض الآخر وهو داعي الترك فان قلت هل
الواجب بهذا الوجوب كالواجب بالوجوب اللاحق يستحق
فاعله عليه مدحا او ذما عقلا او هو كالواجب بالوجوب
السابق فلا يستحق فاعله عليه مدحا ولا ذما عقلا قلت
هو كالواجب بالوجوب السابق ولو كان للاختيار فاعله
مدخل في انتفاء داعي المرجوح بان يكون مقصرا في الجهل
بالنفع فيه فيلام عليه دون ذلك ويظهر بذلك
انه لو اورد هذا الشك مع ادنى تغيير من جانب
الاشاعرة على القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين
لم يتوجه هذا الجواب الاخير وعلى التقرير الثاني نقول يجوز
اختيار كل من شقي الشك بمعنى انه لا يستلزم شيء منهما
مفسدته التي ادعاها لما ذكرنا من ان المحال انما هو الترجيح
بلا مرجح بمعنى الترجيح بلا داع مختص اصلا ولا يتصور
هذا في صورة تعارض الداعيين المختصين سواء كانا
متساويين في القوة والضعف كما في الشق الاول من الشك

ام كان احدهما اقوى من الآخر كما في الشق الثاني منه
فان قلت مرادهم بالترجيح بلا مرجح ما يعم الترجيح بلا
داع مختص اصلا والترجيح بالداعي المختص المساوي
لمعارضه في القوة والضعف والترجيح بالداعي المختص
الضعيف بالنسبة الى معارضه قلت هو خروج عن
مدلوله لغة وعن المصطلح عليه المتنازع فيه كما يظهر
من نقل الاختلاف في نفس مسئلة الترجيح بلا مرجح
في تلخيص المحصل وغيره ومن ان من احاله من المحققين
ادعى ان استحالته ضرورية ومعلوم ان دعوى الضرورة
ح مكابرة صريحة ومن انهم جعلوا حديث الاحتياج
الى داع لا يعارضه داع آخر مساو له او اقوى دليلا
على حدة وسنذكره في الشك الثالث كما انهم جعلوا
حديث الاحتياج الى الارادة الموجبة دليلا على حدة
وسنذكره في الشك الخامس ولذا جعل صاحب المواقف
دليل الترجيح بلا مرجح من جانب الاشاعرة الزاما
على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري

فيه تحقيق معنى الترجيح بلا مرجح لغة واصطلاحا

وبالجملة لا نم حينئذ استحالته فضلا عن ضرورية
استحالته وانما حصلت الشبهة لمن توهم استحالته
بقياس الافعال الاختيارية على ما اشتهر من الافعال
الطبيعية كميل احدى كفتي الميزان حين الوزن ونحو
ذلك بل نقول هو معلوم التحقق في الشديد المرض الغير
المحتمي والمسلم الفاسق ونحوهما ولو لم يكن في العلم
بجوازه الا واستلزم استحالته توجه التشنيع المذكور
سابقا على ما ادعينا ضروريته من قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين او انه لا يعقل الندم والتوبيخ
معنى محصل كام ولكني نعم يتوجه على من اختار بالداعي
الضعيف على سبيل اللوم والتنديم والتثريب ان
يقال لم رجحت بالداعي الضعيف ولم ترجح بالداعي
القوي وهو غير ما نحن فيه لان الكلام في الوجوب
العقلي بمعنى امتناع المقابل عقلا لا بمعنى حظر المقابل
عقلا والشك مبني على الخلط بينهما قال المصنف فيما يجي
في فصل في ذكر حقيقة الامر وما به يصير امرا فان قيل

فلو لم يحتج في كونه امرا الى الارادة المامور به جاز ان يكون
كارها له وقد علمنا استحالة ذلك قيل له ان اردت
انه اذا استدعى الفعل لا يجوز ان يكون كارها له بمعنى
ان ذلك مستحيل فليس الامر كذلك بل ذلك ممكن وان اردت
ان ذلك لا يحسن فهو مسلم لان من استدعى الفعل وكان
كارها له كان مناقضا لغرضه وان فرضنا ان الامر
حكيم يدل امره على حسن المامور به فلو كرهه لكان قبيحا
وذلك لا يجوز على الحكيم فلاجل ذلك لا يجوز ومتى فرض
فيمن ليس بحكيم فان جميع ذلك جائز غير مستحيل انتهى
فان قلت هذا الجواب عن الشك على الشق الثاني لا يصح اذا
اورد الشك فيمن يمتنع عقلا صدور المحظور عنه
اما مطلقا كما في القديم تعالى او المحظور الشرعي كما في
المعصوم ونظير الجواب الثاني عن التقرير الاول صحيح
فيما ههنا لكن الاكتفاء به يستلزم ان لا يكون القديم
تعالى مستحقا للحمد ولا المعصوم مستحقا للمدح والثواب
كما مر الاشارة اليه قلت نظير الجواب الثاني يصح فيما

بدون ابطال لاستحقاق المدح والثواب لان الوجوب
الذي ينافي استحقاقهما هو الوجوب السابق واما في
حكمه كما مر ووجوب الفعل بالنظر الى العدالة والحكمة ونحوهما
من صفات الكمال وجوب لاحق كوجوب افعالنا
الاختيارية الحادثة بالنسبة الى العلم الازلي كما سيجي
في جواب الشك الثاني فهذه الصفات في الحقيقة كاشفة
عن وقوع الفعل وليست علة له والا امتنع بالذات
صدوره عنه تعالى ان فرض انه لم يكن له تعالى العدالة
والحكمة ونحوهما وان كان متصفا بعلمه تعالى وقدرته
الكاملة التي لا يمتنع معها شيء هذا خلف ولا نسلم
انها في حكم العلة فهذا الوجوب لا ينافي الجواز
بمعنى انتفاء الوجوب السابق وانتفاء الامتناع السابق
وهذا الجواز هو معنى صحة الفعل والترك التي
ذكرها المتكلمون في حد القدرة ويظهر بهذا تحرير محل
النزاع في القدرة بين محققي المتكلمين والفلاسفة
القائلين بان الممكن ما لم يجب بوجوب سابق لم يقع

وفيه تحرير محل النزاع في قدرته تعالى بين محققي المتكلمين وبين الفلاسفة صح

وقس

الشك الثاني شك العلم الازلي ٣

وقس عليه الكلام في المعصوم فيما هو معصوم فيه
من الملائكة والانبياء والائمة عليهم السلام الشك الثاني
شك العلم الازلي وله تقريران التقرير الاول ان العلم بافعالنا
الواقعة في المستقبل موقوف على تحقق ما يجب الى بعضي
اليهما بالوجوب السابق من عللها والا لم يكن تابعا
للمعلوم لان العلم اذا لم يتوقف على المعلوم ولا على
ما يجري مجراه فليس بتابع له اصلا وما يجري مجراه
موجبه والموجب اما موجب بالوجوب السابق في
المطلوب واما موجب بالوجوب اللاحق والكلام
فيه كما في العلم الازلي ايضا تابع ويجب انتهاء التوقف
الى الموجب بالوجوب السابق والا يلزم الدور او التسلسل
ولا شك في ان العلم الازلي تعلق بوقوع الحوادث
فلها موجب بالوجوب السابق والجواب اولا منع ان العلم
اذا لم يتوقف على المعلوم الى آخره فان معنى تابعية الشيء
هنا اصالة موازنه في التطابق اي كونه بحيث اذا طابق
الواقع كان له موازن وكان بينه وبين موازنه

[illegible]

نسبة الفرعية والاصلية وهذا متحقق في كل حكاية
كالخبر الكاذب والصادق وكالاعتقاد الغير المبتدا الخطا
والصواب فان صدق الشرطية لا يقتضي صدق المقدم
ولا يقتضي هذا توقفا انما يقتضي شبه التوقف على
المحكي في استحالة التعاكس فلا يمكن ان تكون حكاية
علة للمحكي فانه يستلزم شبه الدور في الاستحالة **وثانيا**
منع ان الموجب ما موجبا للوجوب السابق او الاحق لان كلا
من المتضايفين الحقيقيين موجب للاخر لوجوب
غير سابق ولا لاحق فلعل العلم بالامور المستقبلة موقوف
على صدق القضايا المتعلقة بالمصالح الموجبة لمشية الله
تعالى الكل واقع بوجوب غير سابق ولا لاحق **وثالثا**
منع ان ما تعلق به العلم الازلي من وقوع الحوادث
حادث فان المعلوم بالذات في القضية المطلقة مثلا
هو الامر المستمر ازلا وابدا وهو ثبوت وقوع زيد
في الوقت الفلاني بحسبه على الخلاف الرايين
في نحو زيد حسن الغلام له ولا يخفى انه يلزم على هذا

[illegible]

ان لا يكون ما ذكره المنطقيون من كون الدوام
والاطلاق من جهات القضية حقا بان يكونا من تتمة
المحمول ولا ضير اذ لا دليل على ما ذكروا وسيحقق كون علمه
تعالى عين ذاته تعالى قبل الشروع في المشك الثالث
وقد تحيرت العقول في معرفته وان علمت ان العلم مطلقا
حكاية للمعلوم فليس من علله بل لا يلزم شبه الدور ولا
يكفي اختلاف حيثيتي العلية وشبه المعلولية بكون
التقدم باعتبار انه علة وشبه التاخر باعتبار انه شبه
المعلول كما لا يخفى فانه يمكن جريان مثله في كل دور **وسنشير**
بهذا عند قول المصنف ولما القياس والاجتهاد الى آخره
على ان كون القياس او الاجماع مما ينعقد به الامامة الكبرى
ممتنع بالذات لاشتمال كل منهما على شبه الدور وكذا البيعة
وسنبرهن به وبراهين اخرى في موضع تناسبهما على
امامة امير المؤمنين واولاده الاحد عشر صلوات الله
وسلامه عليهم اجمعين الى يوم الحشر بعد النبي صلى الله عليه وآله
بلا واسطة بنص منه عليه السلام عن الله تبارك وتعالى

تابع المعلوم مع كونه

[illegible]

ان شاء الله تعالى التقرير الثاني ان العلم الازلي المتعلق بالحوادث
موقوف على موجب لها كما مر في التقرير الاول وهذا
الموجب اما غير ذاته تعالى يلزم توقف صفة كماله تعالى
على غير ذاته تعالى وهو محال واما ذاته تعالى ويثبت
المطلوب والجواب بعد منع التوقف كما مر منع قوله هنا
وهو محال فانه انما يكون محالا اذا كان ذلك الغير كائنا
في نفسه في الخارج او بتأثير مؤثر وما نحن فيه ليس كذلك
ولا ينافي ذلك كون صفات كماله تعالى عين ذاته
تعالى كما سيحقق ان شاء الله تعالى ثم ينبغي نقل ما ذكره
الاشاعرة في تقرير شبهة العلم الازلي وما اجيب عنه
وتحقيق الحق فيه قال الفخر الرازي في المحصل نقلا عمن
زعم انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها فاما قبل
ذلك فانه لا يعلم الا الماهية انه تعالى لو علم الاشياء
قبل وقوعها وكل ما علم فهو واجب الوقوع لان عدم
وقوعه يفضي الى انقلاب العلم جهلا وهو محال والمؤدي
الى المحال محال فعدم وقوعه محال فوقوعه واجب وح

يلزم

استحق الكفر كلا وجوب المعلوم بانه لولاه لزم الانقلاب فكون العلم غير مجامع لوجوب المعلوم لا ينافيه بظاهره ولعل المراد منع كون ذلك الوجوب سابقا
مستند ابانه مجامع لكون الفاعل مستجمعا لعلتي الفعل والترك ولانه مجامع لوجوب المعلوم بالوجوب اللاحق لانه بتمهيد المستند ولعل المراد استدل
ثم كون العلم مجامعا للموجبة فالمجيب لعله اصل بعد ماه

يلزم الجبر وان لا يتمكن الحيوان من فعل اصلا بل يكون
كالجماد ثم قال والجواب بالتزام ان ما علم الله وقوعه
فهو واجب الوقوع انتهى وفيه انه مندفع بما حررناه
في جواب الشك سابقا من كون العلم بما سيقع غير مجامع
للوجوب له بالوجوب السابق فعلمه مع العلم باستجماع فاعله
لكل من العلة التامة للفعل والعلة التامة للترك وهذا
الاستجماع مناط القدرة قال الملصد رحمه الله في البيان
في تفسير قوله تعالى في سورة آل عمران قل لو كنتم في
بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم ولا ينافي
ذلك ان يكون المشركون غير قادرين على ترك القتال
من حيث علم الله منهم ذلك وكتبه لانه كما علم انهم
لا يختارون ذلك بسوء اختيارهم علم انهم قادرون
ولو وجب ذلك لوجب ان لا يكون الله تعالى قادرا على
ما علم انه لا يفعل وذلك كفر بالله انتهى وقال المحقق الطوسي
قدس سره في تلخيص المحصل واما التزام ان ما علم الله وقوعه
فهو واجب الوقوع ففيه نظر لانه ان اراد بقوله فهو واجب

الوقوع انه واجب الصدور عن علمه بان يكون علمه موجبا
له كان منقوضا بعلمه تعالى بذاته وبالمعدومات وان اراد
انه واجب المطابقة لعلمه فهو صحيح ولا يلزم منه جبر لانه
عالم بما سيوجد وليس بمجبور وذلك لان هذا الوجوب
وجوب لاحق لا سابق انتهى وظاهر تسليم انه لو كان هذا
الوجوب وجوبا سابقا لزم الجبر وفيه انه مناف لمذهب المحققين
الذى اختاره قدس سره خلافا للمتكلمين وهو ان الفعل
الاختيارى واجب وجوبا سابقا بالنسبة الى العلة التامة
ويمكن توجيهه على مذهبه بانه يتوجه على المستدل هنا
بحثان ذكر قدس سره اولهما وسكت عن الثانى اولهما ان هذا
الوجوب وجوب لاحق لا سابق وعدم انتفاء لزوم الجبر على الوجوب
اللاحق ظاهر ان يخفى الثانى انه لو كان هذا الوجوب وجوبا سابقا
ايضا لم يلزم جبر وهذا خفى وقد بينه قدس سره فى رسالة
الجبر والاختيار وشرح رسالة العلم وغيرهما بان الوجوب
السابق لا ينافى توسط الداعى بينه وبين فاعله ولا ينفى
بالفعل الاختيارى والمعذور لتشخص الافعال المتوقف

على داعيه

على داعيه وان كان واجبا وجوبا سابقا بالنسبة الى العلة
التامة وفيه انه لا مشاحة فى تسميته اختياريا لكن المقصود
انه يلزم منه كون قضاء الله تعالى وقدره قضاء حتما
وقدرا لازما لان العبد كالوتد فى الحائط وكالقلم فى يد
الكاتب كما فى التشنيع على المحققين واتباعه ويلزم منه
بطلان الثواب والعقاب واللائم على السيئ والمحمدة للمحسن مطلقا
وان لم يلزم منه بطلان النفع والضر المطلقين لا
للصالح ولا الاعواض كما فى الطفل الصحيح المرفه والطفل
ذى الاسقام المقتر عليه وامثالهما ولا الوصف بالجميل
وبضده كالوصف برشاقة القد وبضدها وهذا ظاهر
وينقل عن الائمة من اهل البيت المعصومين عليهم السلم
لا يقال انما يلزم ذلك لو لم يكن بعض اجزاء العلة التامة
للفعل بقدرة العبد واختياره وليس كذلك قال قدس سره
فى تصوير ذلك فى شرح رسالة العلم كالمتردد فى طلب اصلح
الوجوه فانه بعد علمه بالوجوه بقصد الى فرض وقوع واحد
واحد منها بفكره الذى يصدر عنه ايضا باختياره لينكشف

الصلاح والفساد فيهما فتحصل له الارادة لما يراه اصلح
وهذه الارادة مكتسبة له اما اسباب كسبه وهي القدرة
على الفكر وارادته والعلوم السابقة فبعضها ايضا تحصل
بقدرة وارادة لكنها لا تتسلسل بل تنقطع عند اسباب
لا تحصل بارادته ولا شك انه عند الاسباب يجب الفعل
وعند فقدها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاولى ويعلم
انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير
صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته
والذي ينظر الى السبب القريب ينظر بالاختيار وهو ايضا
ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدوره
ومراده والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر
بين امرين انتهى ومراده بقوله لان السبب القريب للفعل
هو قدرته وارادته ان ارادته مكتسبة له كما ذكر قبله
لانا نقول لا فرق بين الفعل الذي كل واحد من اجزاء علته التامة
بغير قدرة العبد واختياره والفعل الذي بعض اجزاء علته
التامة بقدرته واختياره في انتفاء استحقاق العقاب واللوم

وهو استلزام جواز تخلف المعلول عن العلة التامة

ولا الثواب

ولا الثواب والمحمدة على تقدير الوجوب بالسابق بالنسبة الى العلة
التامة وتفصيل برهان عليه انه لو امتنع تخلف المعلول عن
العلة التامة لزم احد المحالات لان الفعل الاختياري
للعبد مثلا على هذا التقرير اما غير متناه في جانب المبدأ
بمعنى ان كل فعل اختياري له يتوقف على فعل اختياري
آخر له الى غير النهاية او متناه والاول ظاهر البطلان وعلى الثاني
فعله الاختياري الاول اما صادر عنه بدون علة تامة
او بعلة تامة والاول ظاهر البطلان وعلى الثاني اما ان يكون
شيء من اجزاء العلة التامة صادرا عن العبد او لا وعلى الاول
ما صدر عن العبد من الاجزاء اما اختياري له او اضطراري
والاول يستلزم خلاف الفرض والثاني والثالث يستلزمان
ضرورة الجبر بمعنى انتفاء استحقاق العقاب واللوم ولا
الثواب والمحمدة وبطلانه ضروري حتى ان الاطفال يعلمون
ذلك ويلومون من اساء وانما انكره المجبرة بعد التشكيكات
الموسوسة والعجز عن جوابها بل يستلزمان ايضا نفي ابعد
دون الله تعالى الجبر بمعنى صنع غيره وفعله وفيه بالاجماع المركب
تكوين

لانه لم يبطل احد ان الحسن والقبح ليسا عقليين وان العباد
ليسوا مجبورين بهذا المعنى واذا ثبت الجبر في الفعل
الاول على تقدير الوجوب السابق ثبت في الثاني ثم في الثالث
وهكذا الى جميع الافعال واما الامر بين الامرين فما بيناه
سابقا ثم ان صاحب المواقف قد فرط في جواب شك
العلم الا انه على تقرير الاشاعرة فحسبه غير مندفع عن المعتزلة
القائلين باستقلال العبد في القدرة ايضا ولم يتفطن
لجواز ان يكون العلم بوقوع شي غير مجامع لما يجب
انضماه اليه وجوبا سابقا سواء كان تابعا له ام لا
كما حررناه في جواب الشك وافرط في بحث ارادته تعالى
فابطل قول الحسين في كون ارادته تعالى نفس داعيته
تعالى اي علمه بنفع في الفعل وقول الفلاسفة في ان
ارادته تعالى نفس عنايته تعالى اي علمه تعالى بوجه
النظام الاكمل بان العلم تبع الوقوع ولم يتفطن
بان العلم انما يكون تبعا في الوقوع لمعلومه لا لشي
اخر والمعلوم في داعيته تعالى القضية الشرطية

القائلة

القائلة انه لو وقع هذا لترتب عليه نفع كذا لا الحسي
وقوع شي من الطرفين ولا لا وقوعه ماخوذا فيها وهو
منه الكلام في عنايته تعالى وقال الفخر الرازي في
الاربعين اما المعتزلة فكلامهم في هذا الباب في غاية
الكثرة والبسط الا انه يرجع الكل الى حرف واحد وهو انه
لولا الاستقلال بالفعل لكان الامر والنهي والمدح والذم
والثواب والعقاب باطلا والجواب ان هذا السؤال
لازم عليكم ايضا من ستة اوجه الوجه الاول ان العلم
بعدم الايمان ووجود الايمان متضادان متنافيان
لذاتيهما كما ان الحركة والسكون متضادان متنافيان
لذاتيهما وذلك لان العلم بعدم الايمان ووجود الايمان
متنافيان يوجب القطع بان العلم بعدم الايمان مناف
ومضاد لوجود الايمان فكما ان الامر بالجمع بين الحركة
والسكون امر بايجاد ما يمتنع وجوده فكذلك الامر
بالايمان مع العلم بعدم الايمان امر بالجمع بين الضدين اذا
عرفت هذا فنقول ان الله تعالى كان عالما من الازل

لا يكون علم الامر علم عدم الايمان وعدم الايمان

الى الابد بان ابا لهب لا يؤمن ثم انه كان يامره بالايمان
فكان هذا امرا بالجمع بين النقيضين وهو ح
والقول بتكليف ما لا يطاق لازم عليكم فى مسئلة العلم
كما انه لازم علينا فى مسئلة خلق الافعال ولو ان جملة
العقلا اجتمعوا وارادوا ان يوردوا على هذا الكلام
حرفا لما قدروا عليه الا ان يلتزموا مذهب هشام
بن الحكم وهو انه تعالى لم يعلم الاشيا قبل وقوعها
لا بالوجود ولا بالعدم الا ان اكثر المعتزلة يكفرون
من يقول بهذا القول الوجه الثانى فى الالزام انه تعالى
قال ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم
لا يؤمنون فاولئك الذين اخبر الله عنهم بهذا الخبر
لو امنوا لانقلب هذا الخبر كذبا والكذب محال على الله
تعالى والمفضى الى المحال محال فكان صدور الايمان
عنهم محالا مع ان الله تعالى كان يامرهم بالايمان
الوجه الثالث انه تعالى كلف ابا لهب بان يؤمن ومن جملة
الايمان تصديق الله تعالى فيما اخبر عنه ومما اخبر عنه

ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار ابو لهب مكلفا بان يؤمن
بانه لا يؤمن وهذا التكليف بالجمع بين النقيضين
انتهى والجواب عن الوجه الاول انه ان اراد بالتضاد
والتنافى الذاتى بين الشيئين ان يكون رفع كل منهما من اجزاء
العلة التامة للاخر فالدليل لا يدل عليه لانا لا نسلم ان
انتفاء الايمان وتحقق الايمان متنافيان بهذا المعنى ولو سلم
فلا نسلم انه يستلزم ان العلم بانتفاء الايمان مناف ومضاد
لتحقق الايمان بهذا المعنى ومن الدلائل على ان المنافى لشى كليا
اعم من المنافى له بالذات بهذا المعنى ان انتفاء ابوة
زيد لا يجتمع مع بنوته ولذا لا يجتمع انتفاء بنوته
مع ابوته مع ان كلا من ابوة زيد وبنوته ليس شرطا
للاخر ولا لازم الافرح ولذا اشتهر ان المتضايفين الحقيقيين
متنافيان ذهنا وخارجا فاتضح منه انه لا يلزم كون
انتفاء الايمان جزء علة لانتفاء الايمان ومن الدلائل على ان طرفى
المنافى بالذات لشى بهذا المعنى على ما توهم وسلمناه فلا يكون
منافيا للمنافى لشى بالذات بهذا المعنى انه لما كان المتضايفين

كالالوه والبنوه فالالوه ملزوم لنقيض البنوه والبنوه ملزوم لنقيض الالوه فلو كان الالوه الربي ملزوم للابنوة الربي منافي للبنوه منافيا للبنوه لصح ان يكون رفع الالوه علة للبنوه والحال ان الالوه لا يرتفع الا بالابوه الملزوم للبنوه يلزم ان يكون البنوه طالع البنوه

للحقيقيين متلازمان كذلك نقيضاهما متلازمان فكل من
نقيض احدهما وعين الآخر ملزوم لنقيض صاحبه فلولا ما
ذكرناه للزم ان يكون بين العينين الدور المحال وكذا بين
النقيضين وان اراد اعم من ذلك بطل قوله فكما ان الالام
الى آخره لانه ان اراد بالجمع بين الضدين الامر بكل منهما بالامر
فليس المشبه كالمشبه به وان اراد اعم من ذلك فنقول
تحقق الايمان نح ليس مما لا يطاق لانه ليس ممتنعا بالذات
ولا ممتنعا لفقد شيء من علته التامه والامتناع بالاعتبار
آخر لا ينافي القدرة ولا الاستقلال بالقدرة والا يلزم
ان لا يكون تعالى قادرا بالاستقلال لكونه تعالى عالما
بافعاله وتروكه والعجب كل العجب من قياسه حال
جملة العقلاء على حاله في هواه وجهالته ثم في نسبته
الى هشام بن الحكم ما يوجب الكفر مع انه صار من جناح
اصحاب ابي عبد الله عليه السلم سوء ادب وكفى هشاما جلالة
تلمذ بعض النواصب له لاشتهاره باحتجاجاته عليهم
وكان هذا منشاء ورود بعض الروايات في ذمه عن

ائمة الهدى عليهم السلم تقية كما تدل عليه الروايات المعارضة
ثم انه لا ينفع انكار العلم الثبوت ظرف نفس الامر وكون
صدق المطلقة دائميا الجواب عن الوجه الثاني قريب من
الجواب عن الوجه الاول والجواب عن الوجه الثالث ان هذا
خروج عن محل النزاع فان النزاع في التكليف بالفعل
الذي حضر وقته لا التكليف بالفعل المعلق على شرط مقدم
عليه زمانا منتظر من المكلف غير حاصل بعد كتكليف الكافر
او صاحب الحدث بالصلوة فانه يتعلق بالممكن الغير
المقدور بناء على ان القدرة لا تتحقق في العباد قبل وقت
الفعل عندنا كما مر فربما تعلق ايضا بالمحال في نفسه اذا كان
منشاه سوء اختيار المكلف واخبار الله تعالى عنه والحاصل
ان الايمان من افعال القلب ومصدقه افعال الجوارح
كما في الكافي في كتاب الايمان والكفر في باب في ان الايمان
مبثوث بجوارح البدن كلها وهي مترتبة زمانا حتى
ان قول لا اله الا الله مركب من حروف مترتبة زمانا فان
اراد بقوله فقد صار ابو لهب مكلفا الى آخره ان ايمان ابي لهب

بانه لا ينوى من جزء من الايمان غير مسبوق زمانا بجزء
آخر منه فدليل لا يثبت مدعاه وان اراد به اعم من ذلك
فلا يفيده في محل النزاع هذا هو الكلام الصحيح في دفع الوجوه
الثلاثة عن المذهب الصحيح واما الوجه الرابع فهو ما
سنذكره في الشك الثالث والجواب الجواب واما الوجه
الخامس فقال فيه ان شيئا من التصورات غير مكتسب فشيء
من التصديقات البديهية غير مكتسب فشيء من التصديقات
غير مكتسب البتة مع انه ورد الامر بتحصيل المعرفة فهذا
كان تكليفا وامرا بالايطاق وانما قلنا ان شيئا من التصورات
غير مكتسب لان من طلب اكتسابه فاما ان يكون له شعور
بتلك الماهية واما ان لا يكون فان كان له شعور بتلك
الماهية كان تصورها حاصلا وطلب الحاصل محال وان لم
يكن له شعور بتلك الماهية استحال طلبها لان الغافل
عن الشيء يمتنع كونه طالبا له فان قلت هو شعور به من
وجه دون وجه قلت الوجه المشعور به مغاير للوجه الغير
المشعور به فالمشعور به امتنع طلبه لكونه حاصلا وغير

المشعور

المشعور به امتنع طلبه لكونه مغفولا عنه وانما قلنا انه لما
كانت التصورات غير مكتسبة كانت التصديقات البديهية
غير مكتسبة كذا وذلك لان التصديقات البديهية هي التي
يكون مجرد تصور طرفي موضوعها ومحمولها كافيا في
جزم الذهن باثبات احدهما للاخر او سلبه عنه وعلى هذا
التقدير ان حضر التصورات كان ذلك التصديق واجب
الحصول وان لم يحضر كان التصديق ممتنع الحصول
فاذا كان هذا التصديق واجب الدوران نفيا واثباتا
مع حضور تلك التصورات نفيا واثباتا ليس باختيار
الانسان لزم ان يكون حصول هذه التصديقات
نفيا واثباتا ليس باختيار الانسان فثبت ان هذه
التصديقات البديهية ليس شيء منها مكتسبا وانما قلنا انه
لما كان الامر كذلك امتنع ان يكون شيء من التصديقات
مكتسبا وذلك كذا لان التصديقات المكتسبة لا تتسلسل ولا
تدور بل لا بد من انتهائها الى المكتسب الاول فيكون
المصدر للمكتسب الاول هو تلك البديهيات لا محالة فتلك

ونفس ان حضور تلك التصورات
نفيا واثباتا ٢

البديهيات اما ان تكون تامة في استلزام المكتسب الاول
واما ان لا تكون فان كانت تامة لزم من حصولها حصول
المكتسب الاول ولزم من عدمها امتناع حصول المكتسب الاول
لانه لا سبب للمكتسب الاول الا تلك البديهيات فحينئذ يكون
المكتسب الاول واجب الدوران نفيا واثباتا مع ما لا يكون
باختياره لا نفيا ولا اثباتا فحينئذ يخرج المكتسب الاول
عن ان يكون باختياره اذا عرفت هذا فنقول حال
المكتسب الثاني بالنسبة الى المكتسب الاول كما ذكرناه وعلى هذا
التقدير لا يكون شيء من العلوم مكتسبا واما ان قلنا بان
تلك البديهيات غير تامة في استلزام المكتسب الاول فحينئذ
لا بد مع تلك البديهيات من شيء من المكتسبات فحينئذ
يكون ذلك المكتسب متقدما على اول المكتسبات وذلك
محال فثبت بما ذكرنا ان جميع العلوم اما بديهية واما تكون
من لوازم البديهيات شيء منها ليس بمكتسب فاذن شيء
من العلوم غير مكتسب ولا شك في ورود الامر بها
كقوله فاعلم انه لا اله الا الله فثبت ان تكليف ما لا يطاق

لازم

لازم على الكل انتهى والجواب اما اولا فلان
قوله تلك الوجه المشعور به مغاير للوجه الغير المشعور
به غير مربوط بالاعتراض فان الوجه في كلام المعترض
مشعور منه لا مشعور به ومغايرة الوجهين المشعور منه
والغير المشعور منه لا يستلزم مغايرة المشعور به من
وجه والغير المشعور به من وجه اخر الا بالاعتبار
والمغايرة بالاعتبار لا يضر المعترض والمجيب توهم ان
تصور الشيء من وجه عين تصوره بوجه وهو باطل
الا ترى ان المؤمن يتصور الله من وجه هو غيره كخالق كل
شيء وقد يطلب معرفته بكنهه ولا يطلبها واما الزنديق
فلا يتصوره من هذا الوجه بل يتصوره بوجه فقط
لزعمه انه مفهوم لا يصدق على شيء واما ثانيا فلان التصديق
البديهي يطلق على معنيين الاول التصديق الضروري
وهو تصديق لا يتوقف حصوله على نظر وفكر سواء
توقف على حدس او تجربة او احساس او نحو ذلك ام لم
يتوقف الثاني تصديق يكفي في حصوله تصور طرفيه والنسبة

فان اراد بالتصديق البديهي المعنى الاول بطل قوله وذلك
لان التصديقات البديهية هي التي يكون مجرد تصور طرفي
موضوعها ومحمولها كافيا في جزم الذهن باثبات احدهما
للاخر او سلبه عنه وان اراد المعنى الثاني بطل قوله فيكون
المصدر المكتسب الاول هو تلك البديهيات لامحالة لجواز
ان يكون المصدر المكتسب الاول بعض الضروريات الغير
البديهية واما ثانيا فلان قوله ح لابد مع تلك البديهيات
من شيء من المكتسبات ح فيكون ذلك المكتسب متقدما
على اول المكتسبات وذلك محال سخيف لانه ان اراد
بالمكتسب التصديق الاختياري بطل قوله ح لابد مع تلك
البديهيات من شيء من المكتسبات لانه يكفي انضمام ما ليس
من جنس التصديق وهو النظر وترتيب المقدمات وهو فعل
اختياري وان اراد بالمكتسب ما يكون اعم من التصديق
المذكور بطل قوله وذلك محال لانه ليس خلاف المفروض
ولو تمسك بان المكتسبات بهذا المعنى ايضا لا تتسلسل
ولا تدور بل لابد من انتهائها الى المكتسب الاول فيتم

وتخلف

تخلفه عن علته التامة قلنا هذا راجع الى الشك الرابع
وسخيف عنه واما رابعا فلان قوله ولا شك في ورود الامر
بها كقوله فاعلم انه لا اله الا الله مبني على الخلط فان
كلا من معرفة الله والعلم بوحدانيته قد يستعمل في ما هو
من قبيل الانفعال ولم يتعلق به تكليف حقيقة بل يجب
على الله تعالى القاؤه مع اسبابه في ذهن المكلف الذي
يستحق الثواب والعقاب واما غيره فلو لم يتصف به وكلف
به ظاهرا كان تكليفه به راجعا الى التكليف بالنظر المفضي
اليه وهو فعل اختياري وقد يستعمل في العمل بمقتضى
ما هو من قبيل الانفعال وحاصل في العباد المكلفين
المستحقين للثواب والعقاب وهذا العمل فعل اختياري
اما قلبي ومنه الايمان فانه ضم الطوع القلبي الى العلم الانفعالي
بالله ورسوله واما غير قلبي كالصلوة ونحوها والمراد
في نحو قوله فاعلم انه لا اله الا الله المعنى الثاني وكذا الامر
بمعرفة الله تعالى ولو كان الايمان من قبيل المعنى الاول
لكان الجاحد في قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم

مؤمنا وهو مذهب المرجئة وظاهر البطلان لان المعنى الاول
لا ينفع بل يضر الا اذا انضم اليه المعنى الثاني فان العلم
الانفعالي الذي لم يعمل به كالجهل بل هو شر منه ومناط استحقاق
العقاب واما الوجه السادس انه ورد الامر بتحصيل معرفة الله تعالى
على من لا يعرفه فان كان الاول كان هذا امرا بتحصيل
الحاصل وهو محال وان كان الثاني كان هذا الامر متوجها
لامر الله تعالى على من لم يكن عارفا بالله والجاهل بالذات
جاهل بالصفة فاذن هذا الامر والامر وذلك عين
تكليف ما لا يطاق انتهى فالجواب عنه يظهر مما ذكرناه في الجواب
عن الوجه الخامس واما ما نقله عن المعتزلة فنسبطله بمنع
قولهم لولا الاستقلال بالفعل الخ لانه يكفي اصل القدرة
بدون استقلال وقال الفخر الرازي ايضا في تفسير قوله
تعالى في سورة الحديد ما اصاب من مصيبة في الارض
ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها ان ذلك
على الله يسير لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم
قوله تعالى ولا في انفسكم يتناول جميع مصائب الانفس

متوجه على شخص
لا يمكنه حال انتفاء
ذلك الامر ان يعرف
الامر

يدخل

يدخل فيها كفرهم ومعاصيهم فالاية دالة على ان جميع
اعمالهم بتفاصيلها مكتوبة في اللوح المحفوظ ومثبتة
في علم الله تعالى فكان الامتناع من تلك الاعمال محالا
لان علم الله بوجودها مناف لعدمها والجمع بين المتنافيين
محال ثم قال في تفسير اية اخرى متصلة بالاولى وهي قوله
تعالى لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم والله
لا يحب كل مختال فخور ان اخبار الله تعالى عن كون هذه
الاشياء واقعة بالقضاء والقدر ومثبتة في الكتاب الذي
لا يتغير يوجب ان لا يشتد فرح الانسان بما وقع وان
لا يشتد حزنه بما لم يقع وهذا هو المراد من قوله من علم
سر الله في القدر هانت عليه المصائب انتهى وفيه بحث اما اولا
فلان قوله يدخل فيها كفرهم ومعاصيهم غير سديد
لان معنى المصيبة في اللغة ما يحلك ويصيبك من
غيرك بدون اختيار لك فيه من الخير والشر وقد تخص
عرفا بالشر الذي يفهم من الكافي في كتاب الحجة في باب في
شأن انا انزلناه في ليلة القدر وتفسيرها ان المراد

بالمصيبة الحادثة المشكلة التي يقع فيها الاختلاف ويحتاج
فيها الى سوال العالم والذي يفهم من الكافي في كتاب الايمان
والكفر في باب نادر ايضا ان هذه الاية لبيان فضل ائمة
الهدى العالمين بجميع ما في القران والمراد ان جميع الحوادث
الى انقراض الدنيا مع احكامها يمكن استنباطها من القران
وانما يتمكن من استنباطها العالم بجميع القران فلعل كفرهم
ومعاصيهم في المصيبة انما هو باعتبار احوالها التي لا
اختيار لهم فيها اصلا من الحدود والديات والقصاصات
ونحوها واما ثانيا فلان كون المراد بكتاب علم الله تعالى
كما يفهم من قوله مكتوبة في اللوح المحفوظ ومثبتة في
علم الله تعالى الخ غير سديد لان علمه تعالى من صفات
ذاته تعالى فلا يجري فيه يسير ولا عسر فالمراد ان اثبات
جميع الحوادث واحكامها في القران مع وجازة لفظه
يسير على الله تعالى وان عده الجاهل ممتنعا واما ثالثا فلان
قوله ان اخبار الله تعالى عن كون هذه الاشياء واقعة
بالقضاء والقدر ومثبتة في الكتاب الذي لا يتغير

يوجب

يوجب ان لا يشتد الخ غير سديد لانه مبني على كون اللام
في لكيلا تاسوا متعلقة بنفي كتاب وح لا وجه لتخصيص
الاسى بما فات والفرح بما اتى والذي يفهم من الكافي في
كتاب الايمان والكفر في باب في ذم الدنيا والزهد فيها
ان اللام متعلقة بقوله سابقا اعلموا انما الحيوة الدنيا
لعب ولهو الى آخره في خبر فالمراد بما فاتكم ما فات المخاطبين
من متاع الحيوة الدنيا وبما اتيكم ما اتى المخاطبين من متاع
الدنيا واما رابعا فلان ما هو اختيار للعبد لا ينفع الاسى عليه
او الفرح به بتامل كون كل شيء في الكتاب لان كتابته
لا ينافي استجماعه لكل من العلة التامة للفعل والعلة التامة
للترك وسوء اختياره او حسنه الاترى الى قوله تعالى
في توبيخ المؤثرين للحيوة الدنيا على الآخرة من الاصحاب
مع كون ايثارهم مكتوبا في الصحف الاولى صحف ابراهيم
وموسى والى قوله في سورة نوح ويؤخركم الى اجل
مسمى ان اجل الله اذا جاء لا يؤخر قال الطبرسي رحمه الله
في جامع الجوامع فيه دلالة على ثبوت الاجلين مثل ان يكون

في سورة الاعلى بل تؤثرون الحيوة
الدنيا والآخرة خير وابقى ان هذا لفي
الصحف الاولى الخ م

لجامه

قد قضا الله سبحانه ان يعمّر قوم نوح ان امنوا الف
سنة وان بقوا على كفرهم اهلكهم على راس تسعمائة
سنة فقال لهم امنوا يؤخركم الى اجل مسمى يعني الوقت الذي
سماه الله تعالى وضربه امدا ينتهون اليه لا يتجاوزونه
وهو تمام الالف سنة ثم اخبر انه اذا جاء ذلك الامد لا
يؤخر كما يؤخر هذا الوقت ولم يكن لكم حيلة انتهى وفي
قوله تعالى في سورة البقرة فالآن باشروهن وابتغوا
ما كتب الله لكم على ما قالوا من ان معناه اطلبوا ما كتب
الله لكم واثبته في اللوح من الولد ولما روى عن النبي
صلى الله عليه وآله انه قال جف القلم بما هو كائن قيل
له فالعمل قال عليه السلم اعملوا فكل ميسر لما خلق له وروي
من علي عليه السلم عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ما من
نفس منفوسة الا وقد علم مكانها من الجنة والنار قلنا
افلا نتكل قال لا اعملوا فكل ميسر لما خلق له لان اللفظ
لبيان وجوب العمل والتيسير ضد الالجاء فانه تفسير فهذا
يدل على سعة قدرة العبد على ما يعمله مع قدرته على تركه

سواء كان كل عبارة عن كل واحد من المؤمنين بناء
على انهم المخاطبون في اعملوا او اعم منهم وروى ابن بابويه
رحمه الله تعالى في كتاب التوحيد في باب السعادة و
والشقاء عن ابي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلم انه
قال في معناه ان الله عز وجل خلق الجن والانس ليعبدوه
ولم يخلقهم ليعصوه وذلك قوله عز وجل وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون فيسر كلا لما خلق له فالويل
لمن استحب العمى على الهدى وقد نسب الفخر الرازي هذا المعنى
الى القفال في تفسير قوله تعالى في سورة الليل فاما
من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى
واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى
ثم قال واعلم ان هذا ضعيف لانه عليه السلم انما ذكر هذا
جوابا يعني اعملوا فكل ميسر لما وافق معلوم الله وهذا
يدل على ان ما قضى الله على العبد وعلمه منه فانه ممتنع
التغير انتهى وفيه ان كونه جوابا مما يؤكد الاختيار دون الجبر
لانه دفع لترك العمل اتكالا على انه لا يقع الا ما علمه تعالى

بان ذلك لا يستلزم الجبر كما جوّدناه سابقا وانما اعتبرنا ما يرى
من ان اللام قد تستعمل مجازا للعاقبة وهي حينئذ للتعليل
المجازي نحو ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس
وجوابه ان المجاز لا يرتكب الا مع القرينة الصارفة والتعليل الحقيقي
فيما نحن فيه صحيح وهو كالتعليل المفهوم من قوله تعالى
في سورة طه فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى واما
ثانيا فلانه لو سلم ظهوره فيما ذكره فهو ظاهر في مقابلة قا
قاطع لان الحزن على المعاصي والندم عليها توبة وهي من
الواجبات وكذا الفرح على الطاعات لا بطريق الخيلاء
والعجب وكلما اشتد هذا الحزن وهذا الفرح كان
احسن فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا ثم ينبغي لنا ان نذكر
ما وعدناه من بيان كون علمه تعالى تابعا لاثاره الحوادث
مع كونه عين ذاته تعالى فانه ربما يعترض عليه بان علمه
من صفات ذاته تعالى اي الصفات الثبوتية التي يمتنع
انفكاكها عن الذات كالكون والحيوة والقدرة والسمع
والبصر لا من صفات فعله اي الصفات الثبوتية التي لا يمتنع

انفكا

انفكاكها عن الذات كالتكوين والارادة والاختيار
والادراك والابصار والرؤية والسمع ولا من صفات
تمجيده وتقديسه تعالى اي الصفات السلبية التي
تفيد نفي النقص عنه تعالى كالغنى والوحدة والعزة والتعالي وصفات
ذاته تعالى صفات كمالية ثابتة له ما دام الذات ازلا وابدا ومن
خواصها انه يمتنع اتصافه تعالى باضدادها كالموت والجهل
والعجز والصمم والعمى ونحوها كما ذكره ثقة الاسلام ابو جعفر
الكليني رحمه الله تعالى في الكافي في كتاب التوحيد في باب الارادة
انها من صفات الفعل وساير صفات الفعل ومن خواصها
ايضا انها عينه تعالى كما قرروا والظاهر انه قد عرفها بهذه الخاصة
ابن بابويه رحمه الله تعالى في كتاب التوحيد في اخر باب صفات
الذات وصفات الافعال فلا يكون شيء منها تابعا للمعلوم
ولا التوقف على موجب لها كما مر في تقرير الشك الثاني
فلم تكن صفة كمال له تعالى ثابتة له تعالى في مرتبة ذاته تعالى
فضلا عن ان تكون عين ذاته تعالى سواء كان الموقوف
عليه غير ذاته تعالى ام نفس ذاته تعالى والجواب بعد منع التوقف

كما منع قوله فلم تكن صفة كماله تعالى بيان ذلك
ان ما يتوقف عليه علمه تعالى اما مما يجري مجرى معلومه وينفي
بوجود غير لاحق ولا سابق ولما نفس معلومه وليس
كائنا في الخارج في نفسه ولا بتاثيره تعالى بل هو ثبوت
ظرف نفس الامر وثبوت الغايات فيه ازليا نسبيا
بدون نهي وسنذكر معناهما فان كون زيد كائنا
في الوقت الفلاني او حقيقته ثابت لزيد ازلا وابدا
في ظرف نفس الامر كما يشيرون اليه بقولهم ان صدق
المطلقة دائمي وليس لله تعالى فيه تاثير وان كان له تعالى
في كون زيد في الوقت الفلاني تاثير فلا يكون متاخرا
عن ذات الله تعالى ولو بالمرتبة وكذا العلم فان
المتوقف على ما مع الشيء لا يلزم ان يكون متاخرا عن ذلك
الشيء بالمرتبة وثبوت الشيء للشيء ليس فرع ثبوت
المثبت له مطلقا بل انما الفرعية في النسبة الحقيقية
والمراد بالنسبة الحقيقية هنا الفرعية في النسبة نسبة
تعلق بها تاثير عليحدة كثبوت البياض للجسم دون نحو

ثبوت الزوجية للاربعة ثم لا ينافي ذلك العينية فان
ليس معنى كون صفات ذاته الكمالية عينه تعالى ما يتوهم
من ظاهر اللغة كيف وهي متغايرة بالمفهوم بل المراد بكون
صفات ذاته عينه تعالى معنى مجازي في اللغة لا يبعد ان
يكون حقيقة في عرف من يستعمله من العلماء وهو ان
مجرد ذاته تعالى كاف في مصححية انتزاع العقل كل واحد
من هذه المفهومات عنه تعالى اي لو كان عقل وتوجه
اليه تعالى والحي مفهومات تلك الصفات التي هي الكون والحيوة
والعلم والقدرة ونحوها باعتبار معانيها العرفية
التي يعرفها كل من يعرف اللغة وحكم بها عليه تعالى
في قضية ضرورية بالضرورة الازلية اشتقاقا
حقيقة اي بدون تجوز في المشتق منه ولا في القيام
المعتبر في المشتقات كان الحكم صادقا بدون حاجة
لصدقه الى تحقق امر غيره تعالى في نفسه في الخارج يكون
مصححا ومصداقا للحمل عليه تعالى سواء كان الغير نفس
تلك الصفات بان تكون لها افراد حقيقية قائمة بذاته تعالى

ثيابا حقيقيا فيكون حملها عليه ثم اشتقاقا راجعا الى حمل
تلك الافراد الحقيقية ايضا عليه ثم اشتقاقا كما في حمل البياض
على زيد اشتقاقا لا الى حمل حصصها فقط عليه ثم وسنبين
معنى الفرد الحقيقي والحصة اولا سواء كان جزءا من الموصوف
كما في حمل الكون على امر فرضناه مركبا من وجيين بالذات
او خارجا اما علة للموصوف كما في حمل الكون الخارجي على زيد
او علة لصحة حمل الصفة فقط كما في حمل تكوين بعض الافعال
الاختيارية على زيد وهو الذي يكون داعيه عن امر كائن
في الخارج وكما في حمل العلم والقدرة ونحوهما من الصفات
التي يتصف بها القديم ثم ايضا على الممكنات كما ستحقق
او مصداقا لحمل الصفة بدون تاثير كما في حمل ذوات الممكنات
وذاتياتها ولوازم ماهياتها عليها ونحو ذلك من القضايا
الازلية التي ليس موضوعها ذات القديم تعالى فانها
محتاجة الى وقوع محقق ظرف نفس الامر والزمان ولا
مصداقها ومحددها وهو ذات القديم ثم وليس علة
لموضوعاتها ولا للحمل في الازل اذ لا تاثير تم ١٥

[illegible]

الطلاق العينية على المعنى الذي ذكرناه وان كان مجازا
لغة والعلاقة بينهما وبين عينية الذات والذاتيات
للشيء ضرورة الحمل وقلة المصداق المحتاج اليه لكن ضرورة
الحمل وقلة الحاجة الى المصداق في المعنى الذي ذكرناه
اشد منهما في حمل الذات والذاتيات على الشيء كما يظهر
مما مر ولا ينافي ما ذكرنا من عينية صفات ذاته تعالى
له ثم انها باعتبار كونها في الاذهان حادثة غير ذاته ثم
بالمعنى اللغوي وذلك لان كونها في الاذهان محتاج الى
مؤثر اذ لم يكن واجبا بالذات ولا لازما له بخلاف كونها
في الخارج فانه كون رابطي لا حاجة له اي مؤثر اصلا
فهي في الخارج عين ذاته ثم بالمعنى الذي ذكرناه وباعتبار
الكون الرابطي بالعينية العرفية ورد في احاديثهم
عليهم السلام قولهم عليهم السلام لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم
ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر
ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور رواه
الكليني رحمه الله ثم في الكافي في كتاب التوحيد

في باب صفات الذات ورواه ابن بابويه في كتابه
في التوحيد لف م

باب مجلس الرضا عليه السلام مع سليمان المروزي الى ان قال سليمان
ارادته نعم منه كما ان سمعه منه وبصره منه وعلمه منه
قال الرضا عليه السلام فارادته نفسه قال لا قال فليس المريد مثل
السميع والبصير وباعتبار الكون في الاذهان والتغير
اللغوية روى في الكافي في كتاب التوحيد في باب المعبود
والاسم غير المسمى فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم
يعبد شيئا ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين
ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد افهمت يا
هشام قال فقلت زدني قال ان لله تسعة وتسعين
اسما فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم منها الها ولكن
الله معنى يدل عليه بهذه الاسماء وكلها غيره يا هشام
الخبز اسم للماكول والماء اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس
والنار اسم للمحرق هذا مع ما روى في باب المعبود ايضا
ان الاسماء صفات وصف بها نفسه تعالى وفي باب حدوث
الاسماء قال سألته عن الاسم ما هو قال صفة لموصوف
ولا يخفى ان ظاهر الحديث الاول ان المراد بالاسم المفهوم

من لفظ العالم والقادر وامثالهما والمراد بالمسمى الفرد
الحقيقي للاسم والمراد بالمعنى الفرد الحقيقي للاسم الذي
هو غيره وان ظاهر الحديث الثاني والثالث يقتضي
ان مفهومي المشتق كالعالم والمبدا كالعلم متحدان
بالذات متغايران بالاعتبار بيان ذلك ان المراد بالاسم
ما مر آنفا والمراد بالصفة ما قام بغيره وذلك الغير
يسمى موصوفا والصفة تؤخذ باعتبارين الاول
اعتبار انها عنوان وآلة لملاحظة موصوفها وهي
بهذا الاعتبار مفهوم لفظ العالم والقادر وامثالهما
من المشتقات الثاني اعتبار انها ملحوظة في نفسها
وهي بهذا الاعتبار مفهوم لفظ العلم والقدرة وامثالهما
من المبادي والمراد بقوله وصف بها نفسه انه جعلها
عنوانا لنفسه واللام في قوله لموصوف لام الاجل
اي لاجل ملاحظة موصوف والمراد انها آلة ملاحظة
موصوف فحاصل الحديثين ان جميع اسماء الله تعالى
قائمة بغيرها ماخوذة باعتبار انها عنوان لنفسه تعالى

وبما موصوف فهي آلة لملاحظته فجميعها مشتقات او كا
لمشتقات ولجميعها موصوف وليس شيء منها جامدا
محضا كما توهم من زعم ان بعض اسمائه علم شخصي ولا مشتقا
بدون موصوف كما توهم من قال ان جميع اسمائه مشتقات
ولكن نعم ان مفهوم العالم مثلا فيه تعالى ما قام به العلم
قياما مجازيا من قبيل قيام الشيء بنفسه وفي الحديث الاتي
استدلال على بطلان هذا الزعم وتوضيحه ان مفهومات
المبادي لا يمكن ان تكون عرضيات لافرادها بل هي عينيا
لانها جوامد محضة نظير الخبز والماء والثوب والنار
والعرضي لمفرده لا يكون الا مشتقا كالعالم والقادر
او كالمشتق نحو هو فانه يعد من اسماء الله تعالى يرجع
الى معنى المعلوم عند كل وهن ومثله ذو القوة في قوله
تعالى ذو القوة المتين ويظهر منه تحرير محل النزاع
وتحقيق الحق في الخلاف المشهور الذي توهم جمع انه لفظي
في اسماء الله تعالى هل هي عين المسمى او غيره واعلم ان
الدليل على ان صفات ذاته تعالى عينه بالمعنى السابق

انما يتم بامور ثلثة الاول ابطال كل معنى للعينية سوى
ما ذكرنا من المعاني السبعة التي ذكرها القوم على وجه
لا يرد شيء على ما ذكرنا الثاني ابطال زيادة صفات ذاته
اي كونها في الخارج سوى الكون الرابطي وثبوتها له تعم
الثالث اثبات انه حينئذ لا يبقى الا العينية بالمعنى الذي
ذكرنا ودفع الاعتراضات عنه فههنا مقامات ثلثة
فنقول في المقام الاول ان لفظة الصفة اذا اطلقت
تتبادر منها المبادي كالكون والعلم والقدرة وقد
تطلق على المشتقات كالكائن والعالم والقادر وان
الالفاظ صفات ذاته تعم كالكون والعلم والقدرة
بل صفاته مطلقا مفهومات هي حقايق لغوية فيها
وكل منها ضروري التصور يعرفه كل من يعرف اللغة
وما يحمل منها عليه تعم وعلى الممكن ايضا اي المشتقات
مشترك معنوي بينهما كقولنا صانع العالم عالم وقادر
وكائن وزيد عالم وقادر وكائن وليس اطلاق هذه
المشتقات على القديم تعالى وعلى الممكنات بالاشتراك

للقائل ان يمنع من الاحتمالات الخمسة الاتية
في المقام الاول ان الاحتمال الذي [illegible] في ابطال
يستلزمها عن البحث [illegible]
الاحتمال الاول الخ وبتقرير [illegible]
بل الراجح [illegible]
ويمكن ان يقال [illegible]

اللفظي ولا بالحقيقة والمجاز مما يختص منها به تعالى
يسمى نعتا نحو قولنا هو تعالى عالم الذات مرادًا
به العينية بالمعنى السابق وكذا هو تعالى علم لا جهل
فيه ونحوهما كما رواه ابن بابويه رحمه الله في كتاب
التوحيد في باب صفات الذات وصفات الافعال
عن هرون بن عبد الملك عن ابي عبد الله عليه السلم
وعن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلم
اذا تمهد ذلك فنقول على القول بعينية صفات
ذاته تعالى لذاته ليس للمفهومات الضرورية التي
هي الكون والعلم والقدرة ونحو ذلك من صفات
ذاته افراد حقيقية لا في القديم تعالى ولا في
الممكنات بل لها بالاضافة الى الموصوفات حصص هي
عين تلك المفهومات بالذات مغايرة لها
بالاعتبار اي باعتبار الاضافة الخارجة التي ليست
مساوقة لنوع تحصل ويكون لهذه المفهومات في انفسها
والمراد بالفرد الحقيقي للمفهوم امر متقرر في نفسه

والحصص القريبة الفرد الحقيقي

تقررا

تقررا اصيلا بالنسبة الى ذلك المفهوم يحمل ذلك
المفهوم عليه حمل مواطاة حقيقة اي بدون تجوز
سواء كان تقرره الاصيل كونه في الخارج كهذا
الجسم وهذا البياض فانهما فردان حقيقيان
لمفهوم الجسم والبياض او في الذهن على القول بالكون
الذهني كمفهوم العلم فانه فرد حقيقي لمفهوم المفهوم
المطلق ونحوه ومفهوم الانسان فانه فرد حقيقي
لمفهوم النوع او تقرره في الخارج بدون كون فيه
على القول بثبوت الثابتات في الخارج وقد يكون
المفهوم فردا حقيقيا لنفسه باعتبارين كالكلي
ونحوه من المفهومات المذكورة وحمل المفهوم على فرده
الحقيقي حمل متعارف كحمل الابيض على هذا الجسم وحمل
النوع على الانسان وحمله على ما ليس فردا حقيقيا له حمل
غير متعارف سواء كان حصة له كما اذا تصور جماعة
مفهوم الانسان فحمل الانسان على كل واحد من متصوراتهم
حمله على حصته ومثله حمل الامكان والحدوث ونحوهما

من الامور الاعتبارية التي ليس لها في ضمن القيام
بموصوفاتها الا الكون الرابطي على امكان زيد حلقة
من حيث انهما قائمان به ونحوهما ومثله حمل العلم على علم
القديم تعم وساير صفات ذاته كما سنبينه انشاء الله تعم
ام لم يكن حصته له كحمل ما كونه اصيل بالنسبة الى شئ
على ذلك الشئ كالحمل في قولنا بعض النوع انسان و لهذا
لا يصدق عكسه اي بعض الانسان نوع والدليل العقلي
على انه ليس لصفات الذات فرد حقيقي في القديم تعم
ولا في الممكن انه لو كان لها فرد حقيقي فهو لا يخلو عن
خمسة احتمالات لانه اما ان يكون لها فرد حقيقي في القديم
تعالى او ليس لها فرد حقيقي في القديم تعالى ولكن لها
فرد حقيقي في الممكن فقط والاول لا يخلو عن اربعة
احتمالات لانه لو كان لها فرد حقيقي فيه تعم ففردها
ليس امرا كائنا في نفسه قائما بذاته تعم قياما حقيقيا
لانه قول بالزيادة والمفروض خلافه ففردها نفس
ذاته تعم وح ليس قيامها به المصحح لحملها عليه اشتقاقا

الا قياما مجازيا لان قيام ماله فرد حقيقي بشئ يستلزم
قيام فرده به بل فالواقع قيامه عين قيامه وبعلو
انه لا يمكن هنا قيام الفرد به تعم قياما حقيقيا اذ لا
يمكن قيام الشئ الكائن في الخارج بنفسه قياما حقيقيا
فلا يمكن ايضا قيام المفهوم كمفهوم الكون المطلق
ونحوه به قياما حقيقيا وح لا يخلو اما ان يكون اطلاق
المشتقات من هذه الصفات كالكائن والعالم والقادر
عليه تعم حقيقة لغة وهو تعم كون وجود وكائن وعلم
وعالم وقدرة وقادر وهذا مختار الدواني في كلامه
التجريد في بحث المواد الثلث حيث عبر عن الكون
بالوجود وعن الكائن بالموجود متبعا لامثاله وقال
في بيان عينية الكون له تعم ان معنى الموجود ما قام به
الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام
الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشئ بذاته الذي
مرجعه عدم القيام بغيره ويكون اطلاق القيام
على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون الاطلاق الموجود عليه

قوله قال الدواني ... في حواشيه على التجريد في بحث المواد الثلث حيث عبر عن الكون بالوجود ... بالموجود ... ما قام به الوجود ... فانما بذاته يكون كونه موجودا بالوجه ... لان الموجود على ... بتحقق في الواجب تعالى ... كونه تعالى موجودا ... الوجه ... انتهى ... منه سلمه الله تعالى

تعم مجازا كما لا يخفى انتهى وهذا الكلام صريح في ان ذاته
تعالى فرد حقيقي لمفهوم الكون المطلق لانه لولاه لم يتصور
كون قيام الكون اشتقاقا به تعم قياما مجازيا الا اذا
اريد بالمشتق منه وهو لفظ الكون معنى مجازي له
وح ليس اطلاق الكائن عليه تعم حقيقة في لغة هف
جليلة على التجريد ايضا تصريحات به وبذلك يندفع ما به
ابطلنا به كون قيام مفهوم الكون المطلق بذاته
المصحح لحمله اشتقاقا على ذاته تعم قياما حقيقيا حينئذ
من ان قيام ما له فرد حقيقي بشيء اشتقاقا يستلزم
قيام فرده به كذلك ما ذكره المحشي المشهور بميرزا جان في
اصلاح كلام الدواني حيث قال بعد ما سننقل عنه
في ابطال الاحتمال الاول ثم لا يخفى ان الموجود بمعنى ما قام
به الوجود حقيقة وان كان معنى شاملا للواجب
والممكن لم يذهب الى انه المعنى المشترك فيه وقد حكم
اشتراك الوجود بان بين ههنا معنى مشتركا
بينهما وان لم يكن معنى حقيقيا للفظ الوجود لان الا

على

على اشتراك الوجود يدل على اشتراك الكل في معنى يكون
موجودية الكل به وليس موجوديته تعم بالوجود
المطلق انتهى وفيه ايضا انه ليس الباء في نحو قولهم
موجوديته تعم بالوجود المطلق للسببية الحقيقية
والا لم يصح كون موجوديته تعالى بنفس ذاته
ايضا بل هي للملابسة باعتبار التغاير الاعتباري
ومعناه ان معنى كائنيته تعم عروض الكون المطلق
له وهو حق ولا يلزم بمجرد انه عروض ان يكون محتاجا
الى فاعل وتاثير فان معنى الكائنية او عروض الكون
المطلق ليس الا صحة انتزاع حصة من الكون ولا يحتاج
هذه الصحة الى سبب يؤثر فيها كتاثير الفاعل
في معلوله بل لا بد لها من مصحح للانتزاع وهو في القديم
تعم نفس ذاته بلا تاثير لها في الصحة وفي الممكنات
فاعلها بعنوان التاثير فيها فقط لا في الصحة ايضا
ملصحة وهذا معنى قول المحققين من القائلين بعينية
صفات ذاته تعم له ان صفات الواجب تعم لا تكون

اثنا بالذات وانما يمتنع نفيهما لكونهما من لوازم الذات فهي
كائن بذاته وعالم بذاته وقادر بذاته والممكن كائن
بغيره وعالم بغيره وقادر بغيره وكذا قولهم في تقسيم
المفهومات الى الواجب والممكن والممتنع الواجب ما يقتضي
ذاته موجوديته وبما ذكرنا يندفع كثير من الشبه
منهم فان قلت كما ان كل مفهوم باعتبار كونه في نفسه
اما واجب واما ممكن واما ممتنع كذلك باعتبار كونه
الرابطي فثبوت حصة من الكون الخارجي للقديم
تعالى بالمعنى الذي ذكرتم من اي قسم قلت لو عمم المقسم
بحيث يشمل الكون الرابطي ايضا كان هذا الثبوت
داخلا في الواجب بالذات لكن لم يعمم ولذا يكفر
من يقول بتعدد الواجب واما ان يكون اطلاق المشتقات
عليه تعالى مجاز اللغة كما جوزه الدواني في قديمة التجريد
ايضا حيث قال ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة
فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر وابو علي
في تعاليقهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ

مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع
في الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره انتهى وعلى
التقديرين اما ان يكون المراد بعينية الكون والعلم
والقدرة لذاته تعالى عينيته فردها بان يكون حملها
عليه تعالى مواطاة حملا عرضيا وهذا مختار جمهور المعتزلة
واختاره ايضا المحقق الطوسي حيث قال في التجريد
ولا يزيد وجوده تعالى عليه والا لكان ممكنا والوجود
المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الخاص به فلا
وليس هو طبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلاف
جزئياته في العروض وعدمه انتهى وتبعه جم غفير
منهم الدواني لظهور بطلان كون مفهوم الوجود
المطلق محمولا عليه تعالى بحمل تمام الحقيقة النوعية على فرده
كما سيجيء واما ما ذكره الدواني في حديثة التجريد نسبه
الى ابن سينا ايضا عند قول الشارح في شرح قول المحقق
ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا وذات الواجب
فرد خاص من افراد الوجود المطلق حيث قال اذا صدق

عن العلة الموجبة ذات صح للعقل انتزاع الوجود عنه
وبهذا الاعتبار يطلق عليه الموجود فمبدا صحة هذا
الانتزاع هو بتبعيته للفاعل لا ذاته بذاته اذ لو كان
بذاته كذلك كان واجبا فلم يصح تاثير الفاعل فيه
فان الواجب بذاته مبدا الصحة انتزاع الوجود منه
وهذا معنى كون وجود الواجب عينه كما ان معنى كون
وجود الممكن زايدا انه بسبب الغير يصح انتزاع المعنى منه
لا ان هذا المفهوم الاعتباري غير ذاته تع عن ذلك
فالمراد من الوجود هو مبدا انتزاع هذا المعنى وهذا
قال الشيخ في بعض تعليقاته انه من قبيل التعبير
عن الشي باللوازم انتهى فهو نطق بالحق غفلة مع اضطراب
فيه واما ان يكون المراد بعينيتها له تع عينية المفهوم
منها له بان يكون حملها عليه كحمل تمام الحقيقة النوعية
على شخصها وهذا لا نعم جمهور الاشاعرة انه مراد القائلين
بعينية صفات ذاته تع له والاحتمال الخامس
احد احتمالات عبارة شارح المواقف كما ستنقل فهذه

احتمالات خمسة لعينية صفات ذاته تع له لا يمكن مع بعض الآخر
الاول منها كون علمه تع تابعا للمعلوم وهي باطلة باسرها
اما بطلان الاحتمال الاول وهو ان يكون فردها نفس
ذاته تع ويكون اطلاق المشتقات منها عليها تع حقيقة
لغة ويكون حملها عليه تع مواطاة حملا عرضيا فنقول
فيه اما اولا فان المفهوم من الكون مثلا مفهوم اعتباري
لا يصلح الحمل مواطاة على كائن في الخارج في نفسه اصلا وهذا
ضروري وصرح به الفارابي وابن سينا ولعله وهذا
هو مذهب نسب المحشي الشيرازي الى الدواني انه حقق سابقا
ان ليس ذاته تع فردا من الوجود المطلق حقيقة بل المراد
من كونه فردا للوجود انه نايب مناب فرد الوجود
فان مصداق حمل الموجود على الممكنات الحصص العارضة
لها وفي الواجب ذاته تع وجعله قول الفلاسفة
والدواني ان حقيقة الواجب هو الموجود ثم قال
ويمكن ان يقال ايضا مرادهم من الوجود مبدا الاثار
لا المعنى المصدري النسبي الغير المحمول على الموجودات

وح لا مجال للتوهم كونه تعالى ليس فردا منه انتهى وهذا
كلام ساقط لما مر من انه خلاف صريح كلام الدواني
الذي فرض الكلام فيه فلا يفيده هذا وايضا قوله سابقا
اشارة الى ما ذكره الدواني في بحث زيادة الوجود عند
قول شارح التجريد ويمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة
الى آخره وهو لا يدل على هذا فانه ابطل فيه اولا كون ذاته
تعالى فرد المفهوم الوجود موجودا بعروض الوجود
له ثم حقق ثانيا ان ذاته تعالى فرد لمفهوم الوجود
موجود بقيامه بنفسه وقد صرح تعالى بذلك في
الجديدة وايضا حمل الكاتب عليه تعالى مجاز لانه لا يتصور
كون المشتق منه مستعملا في المعنى المجازي مع كونه
حمل المشتق على شيء حقيقة فيصح سلبه عنه تعالى حقيقة وهو
خلاف ضروري الدين الا ترى انهم يكفرون من يقول
من عوام العرب ان صانع العالم ليس بكائن وفي
باب اطلاق القول بانه تعالى شيء من كتاب التوحيد
من الكافي وباب في انه تبارك وتعالى شيء من كتاب التوحيد

لابن

لابن بابويه روايات دالة على انه تعالى شيء بحقيقة الشيئية
والا يلزم ان يكون تعالى في حد التعطيل وحد الابطال
وحد النفي اذ لم يكن بين النفي والاثبات منزلة وعلى
ذلك على سبيل الاطلاق فان القول بكون ذاته تعالى معقولا
يستلزم تشبيهه تعالى بخلقه ثم لا يرد عليه النقض بان القائل
بتجرد المعبر عنه بانا يقول انا مرضت وانا صححت مجازا
ولا يصح سلبهما عنه عنده ايضا ولذا يغلط من يقول
ما مرضت ولا صححت قط وذلك لان باب الخلط باب واسع
واسع منه قوله تعالى في سورة الزخرف فلما اسفونا انتقمنا
منهم اي اسفوا اولياءنا كما في حديث روي في الكافي في كتاب التوحيد
في باب النوادر وخلط البدن بالنفس مجاز في اصل اللغة
وحقيقة في عرف اللغة لتحمل اللفظ لم يكن مرتبة متوسطة
لم يتحقق في الكون العام تنفي صحة السلب عنه ايضا مبني
على انه اذا احتمل اللفظ اصل اللغة وعرف اللغة ولم يكن
مرتبة وجب حمله على عرف اللغة ومثل هذا لم يتحقق في الكون
وايضا هو خلاف مقتضى البرهان فان براهين اثبات كونه

الواجب بذاته جميعها وارد على هذا المعنى الحقيقي الضروري
الذي تصوره كل من عرف اللغة وايضا ننقل الكلام الى مبدا
الاثار ونقول هل مفهومه الذي يستعمل فيه حقيقة مراد منه
في حمله عليه تعالى ام لا فعلى الثاني يلزم التسلسل وعلى الاول
نقول ان معنى المشتق منه اي ما يعبر عنه بمبدائية الاثار
هل هو فيه تعالى حقيقة ويعود المحذور كما هو مجاز
وكل ما تقول فيه نقول في الكون بدون حاجة الى
الانتقال منه الى مبدا الاثار ضرورة ان الفرق تحكم ولم
يذهب اليه احد واما ثانيا فانه يلزم ان لا يكون كون الممكنات
باعتبار الحصص العارضة بل يكون عينا لها بهذا المعنى
فانا نعلم ضرورة ان كل مفهوم يحمل حقيقة على شي
اشتقاقا باعتبار قيام فرده الحقيقي به قياما
حقيقيا او قياما مجازيا لا يمكن ان يحمل على شي اخر اشتقاقا
الا باعتبار قيام فرد حقيقي له به كذلك اي ان كان
القيام فيه مجازيا كان في الجميع مجازيا وان كان
حقيقيا كان في الجميع حقيقيا ولذلك لم يجوز العقل

قيام نحو البياض بذاته ولا قيام نحو الجسم بغيره وما اشتهر
من تجسيم الاعمال في يوم القيمة مبني على التجوز وهذا
منشاء حكمهم ان العوارض الذهنية سواء كانت معقولات
ثانية او لوازم ماهية لا يمكن كونها في انفسها في الخارج
ولا في الذهن في ضمن الاتصاف بها وقال الشارح الجديد
للتجريد عند قول المحقق في بحث المواد الثلث ولو كان
الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب لا شك ان الامور
العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود
بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض
المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك
سفسطة ظاهر البطلان انتهى وقد ادعى الدواني
ايضا العلم الضروري بذلك وهذا وان كان مساعدة
على بعض ما ادعينا ضروريته لكنه كما قلنا للاتفاق
على انه ليس للكون المطلق في الممكنات فرد عيني ودعوى
الفرق بين نحو البياض والحركة وبين نحو الكون بان
الاول ذاتي لفرده الحقيقي بخلاف الثاني تحكم ظاهر الفساد

وكذا دعوى اختصاص هذه القاعده بالقيام الحقيقي
واما ثالثا فان حمل المعاني المصدرية او الحاصلة
بالمصدر على محالها حمل مواطاة حقيقة غير صحيح الا اذا كانت نفس
ذاته له فانه لولا ذلك لكانا كالعلم والقدرة القائمين
بزيد او كالعلم وزيد ومعلوم انه لا يحمل احدهما على الآخر
مواطاة واما رابعا فانهم عرفوا القيام الحقيقي بالاختصاص
الناعت وفسروه بصحة حمله على شيء اشتقاقا والقيام
قرينة عليه فلو كان القيام مجازيا كان حمله عليه اشتقاقا
مجازا وانت اذا تاملت في هذا عرفت ان اسم الفاعل
كالناطق والصاهل لا يمكن ان يكون ذاتا للشيء
واما خامسا فانه لو كان القيام المجازي كافيا في اطلاق
المشتق حقيقة صح اطلاق التامر واللابن بمعنى
اسم الفاعل على التمر واللبن حقيقة لغة لقيامهما
بنفسهما وانتفاء قيامهما بالغير وهو ظاهر الفساد
واما بطلان الاحتمال الثاني وهو ان يكون فردها نفس
ذاته تعم ويكون اطلاق المشتقات منها عليه تعالى حقيقة

لغة

لغة ويكون حملها عليه تعالى مواطاة حملا ذاتيا فنقول في
بيانه اولا انه يبطله جميع ما ابطلنا به الاحتمال الاول
سوى الاعتراض الثالث وثانيا انه يبطله جميع ما اورده
الاشاعرة على القائلين بعينية الصفات من الادلة
العقلية والنقلية استظهارا بالاعتراض الثالث على
الاحتمال الاول فانه دال على بطلان كون الحمل عرضيا
وهذا لتوهمهم ان المراد بالعينية معناها الحقيقي فمن
الادلة العقلية انه يلزم ان لا يكون الحمل في نحو قولنا
الواجب بذاته كائن وعالم وقادر مفيدا بمنزلة قولنا
الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم علم
ومنها انه يلزم ان يكون العلم هو القدرة والقدرة
هي الحيوة اي بحسب المفهوم وكذا البواقي من غير تمايز
اصلا لانها كلها نفس الذات فينتظم قياس هكذا العلم
هو الذات والذات هي القدرة فالعلم هو القدرة ومنها
انه يلزم ان يجزم العقل بكون الواجب بذاته عالما
قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات ذلك

بالبرهان لان كون الشى بنفسه ضرورى ومنها انه يلزم ان
يكون العلم شلاء واجبا بذاته قائما بنفسه صانعا للعالم
معبودا للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك
من المحالات وليس كذلك وفاقا حتى صرح الكعبى بان
من زعم ان علم الله تعـ غيره فهو كافر وقد روى فى
الكافى فى كتاب التوحيد فى باب المعبود عن ابى عبد الله
عليه السلام انه قال والاسم غير المسمى فمن عبد الاسم
دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئا ومن عبد الاسم
والمعنى فقد كفر وعبد اثنين ومن عبد المعنى دون الاسم
فذاك التوحيد وعن ابى جعفر عليه السلام ان الاسماء صفات
وصف بها نفسه ومن الادلة النقلية الظواهر الدالة
على اثبات العلم والقدرة نحو قوله تعـ فى سورة النساء
انزله بعلمه وقوله تعالى فى سورة هود فاعلموا انما
انزل بعلم الله وقوله تعـ فى سورة البقرة ان القوة
لله جميعا وقوله تعـ فى سورة الذاريات ان الله هو
الرزاق ذو القوة المتين هذه ادلة الاشاعرة وقد

ابو القاسم البلخى من المعتزلة

ذكر

ذكر مضمونها شارح المقاصد وافتخر بها وقال والمعتزلة
مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة
لا يرضون راسا براس بل يباهون بنفى الصفات ويعدون
اثباتها من الجهالات انتهى وروى ابن بابويه فى كتاب التوحيد
فى باب التوحيد ونفى التشبيه عن ابى عبد الله عليه السلام
انه قال والله غير اسمائه وكل شىء وقع عليه اسم شىء
سواه فهو مخلوق الا ترى الى قوله العزة لله العظمة لله
وقال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقال قل ادعوا
الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى فالاسماء
مضافة اليه وهو التوحيد الخالص قوله والله غير اسمائه
لابطال كون بعض اسمائه تعالى علما له تعالى واسم
جنس ولابطال كونه مشتقا وعين ذاته تعالى حقيقة
كما توهم المعتزلة والمراد بالاسم ما هو جزء الكلام النفسى
وقوله وكل شىء الخ لابطال كون الاسماء صورا كائنات
فى انفسها فى الخارج قديمة قائمة به تعالى كما توهم
الاشاعرة ولبيان حدوث الاسماء باعتبار كونها فى

[illegible] ... البيت عليهم السلام

انفسهما اذ ليس الا في الاذهان الحادثة وقوله
الا ان يلح دليل المغايرة فقط وهي متحدة بالذات
ثم ان ظواهر الادلة النقلية لعلها تبطل الاحتمال الاول
ايضا واما بطلان الاحتمال الثالث وهو ان يكون فردها
نفس ذاته تعالى ويكون اطلاق المشتقات منها عليه تعالى
مجازا ويكون حملها عليه تعالى مواطاة حملا عرضيا
فلانه يبطله الاعتراض الاول والثالث على الاحتمال الاول
ويبطله ايضا انه خلاف ضروري الدين وخلاف مقتضى
البرهان كما مر تقريره ثم لا يخفى ان قول الجمهور والحق
على لا يدل على كون الموجود مجازا الا ان الضمير في
قولهما هو لفظ مجاز راجع الى المجموع للقول فيجوز ان
يكون مجازيته باعتبار انه ليس فيه شرط كون
الجملة الاسمية المركبة من المبتداء والخبر مستعملا
في معناها الحقيقي وهو كون المبتدا شيئا موضوعا
اي معلوما عند المخاطب صدقه على فرد والخبر مجهول
الصدق لان الامر فيما نحن فيه بالعكس فان صدق

الخبر

الخبر وهو موجود على فرد معلوم عند المخاطب والمراد
الاخبار عنه بانه يجب وجود بعض افراده وليس المراد
ان واجب الوجود شيء موضوع اي معلوم الصدق
على فرد والخبر اي فيه الوجود وهو معنى موجود مجهول
نخبر عنه ونقول فيه الوجود فان الجهل بالوجود بعد
وضع وجوب الوجود غير ممكن وح فالوجود في قولهما
فيه الوجود ليس قائما مقام فاعل موضوع بل هو مبتدا
وخبره فيه والجملة خبر اخر عن الضمير في انه وقولهما
موضوع صفة لشيء لا خبر اخر عن الضمير في انه ولا يخفى
ان ما ذكرنا اشد انطباقا على عبارتهما وكان الدواني
توهم ان قولهما بحت وجوده بفتح الموحدة وسكون المهملة
والمثناة فوق وجر وجوده بالاضافة واما بطلان الاحتمال
الرابع وهو ان يكون فردها نفس ذاته تعالى ويكون
اطلاق المشتقات منها عليه تعالى مجازا وحملها عليه تعالى
مواطاة حملا ذاتيا فلانه يبطله الاعتراض الاول على
الاحتمال الاول ويبطله ايضا انه خلاف ضروري الدين

وخلاف مقتضى البرهان كما مر تقريره ويبطله ايضا جميع
ما نقلناه في ابطال الاحتمال الثاني عن الاشاعرة من الادلة
العقلية والنقلية مع الرواية المنقولة في ذيلها فان
قلت اذا لم يكن ذاته تعالى فردا حقيقيا للصفات ذاته
فما وجه ما روي عن ابي عبد الله عليه السلم انه قال لم يزل الله
عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم الحديث قلت هو
يحتمل في الاسناد كالاشارة الى ان هذه الصفات صفات
ذات اي ليست مما يكون لها مصداق سوى الموصوف
كصفات فعله تعالى ولهذا يقال لها انها عين ذاته تجوزا
كما مر وان صفات فعله تعالى عين الفعل اي لا تجوزا
كما سيجيء وان كان بين العينيتين تفاوت كما
ستبينه ويمكن ان يحمل على هذا ما نقل عن بعض الفلاسفة
انه قال الواجب الوجود علم كله قدرة كله واما بطلان
الاحتمال الخامس وهو ان يكون لها فرد حقيقي
في الممكنات فقط فلانه يبطله الاعتراض الثاني
على الاحتمال الاول ولا ينافي ذلك ان تتحقق لها في الممكنات

دون القديم تعالى مصداقات لا تحمل عليها حملا مواطاة
الا تجوزا كالصورة الذهنية على القول بها او المعلوم
الحاضر بذاته عند العالم في العلم الامكاني وكالقوى
والالات في القدرة الامكانية وسنحقق في جواب
الشك الرابع والخامس انه ليس لصفات فعله تعالى ايضا
كالتكوين والاختيار فرد حقيقي لا في القديم ولا في
الممكن وانما الفرق بين صفات الذات وصفات
الفعل في المصداق فانه لا مصداق فيه تعالى للاولى
سوى الذات واما الثانية فعله تعالى داخلة في
مصداقيها ثم انه قال شارح المواقف فان قلت كيف
يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان
كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته هل
هذا الا كلام مخيل لا يمكن ان يصدق به كما في سائر
القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة
بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكره
ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيله

وصح

بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات
وصفة معًا مثلًا ذاتك ليست كافية في انكشاف
الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي
تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف
الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات
باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار
حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى
مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا
فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون
الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار
والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات
مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها
انتهى ويمكن ان يقال انه ان اراد بنفي الصفات احد
الاحتمالات السبعة وهي الخمسة مع الاحتمالين اللذين نقلناهما
عن الشيرازي في بيان بطلان الاحتمال الاول
ففيه انا بينا بطلانها وان اراد به مجرد نفي ان يكون

لصفاته فرد حقيقي فيه تعالى سواء كان في الممكن
كذلك ام لا ففيه مع انه يأبى عنه سياق الكلام الى قطع
انه ليس ذلك معنى العينية بل هو جزؤه ولا يلزم
ان يكون العمى بالكون الخارجي عينًا لزيد وهو لا يقول
به ولما كان لفظ العينية مشتملًا على التجوز الموهم لما فهم
الاشاعرة من القول بالعينية كما مر وكان نفي الصفات
جزءًا من المراد منه ظاهر اللزوم لباقي الاجزاء كما
يشهد له ان كل من قال بزيادة صفاته تعالى ذهب الى
انها كائنة في نفسها في الخارج كالاشاعرة ومن تبعهم
وصفتيته ايضًا في المقام الثالث وضع نفي الصفات
عنه في بعض الروايات موضع العينية كما روى
ابن بابويه في اوائل باب التوحيد ونفي التشبيه
من كتاب التوحيد عن الرضا عليه السلم انه قال اول
عبادة الله معرفته واصل معرفة الله توحيده ونظام
توحيد الله نفي الصفات عنه لا يقال لفظ نفي الصفات عنه
عنه ايضًا يشتمل على مثل ذلك التجوز لان المتبادر من لفظ

قوله ولما كان الخ دفع اعتراض وبيان وضع نفي الصفات موضع العينية في بعض الروايات بدل على الكاد [illegible]

ان المراد نفي كونها الرابطي لانا نقول لما كان المتبادر من الصفة
الكائن في نفسه في الخارج القائم بغيره كان المتبادر من
المجموع نفي الكون الرابطي للكائن في نفسه في الخارج وان
اراد به نفي ان يكون لصفاته مصداق غير سوى ذاته
ويرجع الى ما ذكرنا من معنى العينية فهو حق لكنه يأباه عبارته
لانه لا دخل فيه لحديث ترتب الاثار ولان الاثار تترتب
فيه ايضا على الذات وعلى الصفة وايضا ظاهر حمل
الانكشاف والظهور مما يترتب على العلم ومن نتايجه
وثمراته لا يصح لانه مضايف للعلم واحد المتضايفين
لا يترتب على الاخر فاثاره حقيقة ليست الا الافعال
المحكمة المتقنة او صحة صدورها وبالجملة فالصواب في جواب
السؤال ان معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة
وهما متحدان ومعنى الصفة المفهوم في نفسه القائم
بغيره لكن ليس معنى الاتحاد ما تخيلته وهو المتبادر
من لفظ الاتحاد ومعناه حقيقة وهو كون ذاته
تعالى بنفسه تلك المفهومات بان تحمل على ذاته حمل الشيء

على نفسه في نحو قولنا الانسان انسان حتى يلزم ان يكون
كلها متخيلا بل معنى اتحاد الصفة ما بيناه وحررناه
من كون مصداق حملها عليه ذاته فقط بدون
حاجة الى انضمام امر اليه كائن في نفسه في الخارج جزء او
خارج **ونقول في المقام الثاني** ومعنى ان زيادة صفات ذاته
بمعنى كون افرادها الحقيقية كائنة في انفسها في الخارج
قائمة بذاته تعم كما هو راي الاشعري فيما عدا الكون و
وراي الفخر الرازي فيما ايضا مما تواتر معنى ابطاله عن
الحجج المعصومين من اهل البيت عليهم السلم وهو من ضروريات
مذهب الامامية رضوان الله عليهم ومداره وافيه عن
ائمتنا عليهم السلم ما في الكافي في كتاب التوحيد في باب جامع
التوحيد عن ابي ابرهيم عليه السلم انه قال اول الديانة
به معرفته وكمال معرفته توحيده وكمال توحيده نفي الصفات
عنه بشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة الموصوف
انه غير الصفة وشهادتهما جميعا بالتثنية الممتنع منه
الازل فمن وصف الله فقد حده ومن حده فقد عده

ومن عدة فقد ابطل ازله بيانه ان الديانة بكسر المهملة
والمثناة تحت والنون الايمان والمراد بمعرفة الاعتراف
بربوبيته المعلوم للاطفال ايضا كما في قوله تعـ في
سورة الاعراف بربوبيته المعلومة للاطفال ايضا
كما في قوله تعـ في سورة الاعراف واذ اخذ ربك
من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على
انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا والمراد بربوبيته
ايجادا وقكونه مكونا الغيره بقول كن اي بلا آلة
ولا حركة ولا تعب وكمال العمل كونه بحيث يقبله الله
تعـ بان يكون له حقيقة ولا يكون محض الظاهر والمراد
بتوحيده نفي الشريك عنه في الربوبية وخواصها كا
كالوجوب للذات والمراد بالصفات هنا الامور الكائنة
في انفسها في الخارج القائمة بغيرها وقوله وشهادة
الموصوف انه غير الصفة كالتكرار لسابقه للمبالغة
في ابطال مذاهب المخالفين فيه وقوله جميعا تمييز
للنسبة في شهادتهما مثل لله دره فارسا وحال للمضاف

اليه لانه فاعل معنى والمراد بالجميع ضد التفرق وهو لم
يتعلق بعضه ببعض بعروض ونحوه ويستوي فيه
الافراد والتثنية والجمع ولما ذكر استشعارا بان هذا الحكم
معلوم بدون حاجة الى ملاحظة برهان التوحيد
ايضا لاستحالة ان يكون العارض واجبا بذاته والتثنية
بالمثلثة والنون والخاتمة مصدر باب التفعيل بمعنى جعل
شيء ثانيا لما كان اي تكوين شيء متاخر عن شيء كتكوين
العارض للمعروض وضمير منه للتثنية والازل بفتح الهمزة
وفتح المعجمة وتخفيف اللام القديم الزماني والحكم بامتناع الازل
من التثنية بدون ذكر برهان عليه مبني على ضرورة هذا الحكم
فان العقل الخالص عن تشكيكات الفلاسفة الزنادقة
الدهرية يحكم ضرورة بان التكوين لا يتعلق بالقديم الزماني
وينبه عليه ان اعم القضايا الفعلية المطلقة العامة
فكل ما لم يكون في وقت لم يكون اصلا فكل ممكن حادث
زماني وكان هذا معنى قولهم العالم حادث لانه متغير
وكل متغير حادث فان التغير مطاوع التغيير وهو التثنية

او التحويل من الفناء الى الكون ومالهما واحد وقد يكون
بمعنى التبديل ولا يناسب هنا لانا لا نعلم ان كل ممكن متبدل
قال في القاموس وغيره جعله غير ما كان وحوّله وبدّله
والفاء في قوله فمن للتفريع على شهادتهما بما ذكر وقوله وصف
الله اي بصفة كائنة في نفسها في الخارج او بكنه ذاته
والحدّ بالحاء المهملة وشدّ الدال المهملة الدفع والمنع
من صفة الكمال في وقت او جعل الشيء متناهي المقدار
والعدّ بالعين المهملة وشدّ الدال المهملة احصاء الشيء
في جملة اقرانه وهي هنا الاشياء الناقصة في وقت
كالمخلوقات الخالية عن العلم والقدرة ونحوهما الى ان
خالقهما والعلم بنفي كون نحو الجماد فاعلا لعلم نفسه وقدرته
ونحوهما ولا واجبا بالذات واول الفاعلين ضروري
فالله تعالى واحد لا بتاويل عدد ومن ذلك ما في اول
نهج البلاغة عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال الحمد لله
الذي ليس لصفته حدّ محدود ولا نعت موجود
ولا وقت معدود ولا اجل ممدود بيانه ان المراد

بالصفة

بالصفة هنا اعم من الكائن في نفسه في الخارج وحد
مضاف الى محدود وكذا نظائره الثلثة والمراد بالحد
هنا منع الشيء عن ان يتجاوز عما هو فيه من زمان او مكان
او مقدار او نحوها وهو قد يضاف الى الحاد وقد يضاف
الى المحدود والمقصود هنا نفي الثاني اي المحدودية لا
الاول كلا ينافي الازلية والابدية والنعت الصفة
المختصة اما بالموجود واما بغيره والمقصود هنا نفي الاول
لان الثاني لا ينافي الازلية والابدية اذ المراد بالموجود
هنا المدرك لنا شخصا كهذا الجسم وهذا البياض
من وجد المطلوب اذا ادركه ونعت كل موجود
بهذا المعنى ما يختص به من مكانه ووضعه ونحوهما وهذا
مبني على ان كل ممكن مكاني فلا يجد سوى الله تعالى
كما في الكافي في كتاب التوحيد في باب حدوث العالم
اثبات المحدث من قول ابي عبد الله عليه السلام ونحن اذا
عجزت حواسنا عن ادراكه ايقنا انه ربنا بخلاف شيء
من الاشياء والوقت هنا الظرف المعروف باعتبار انه ظرف لغير الازلي

سواء كان محدودا او دفعيا كالوصول والافتراق ونحوها
وقد يطلق على اعم من ذلك وليس المقصود نفيه لانه لا ينافي
الازلية والابدية والمحدود ما يحدّه مع اقرانه كما مرّ في
شرح الحديث السابق ولاجل هذه الظروف المعروف
باعتبار انه ظرف المحدود الغير الابدي وقد يطلق على اعم
من ذلك وليس المقصود نفيه لانه لا ينافي الازلية
والابدية ومقصوده عليه السلم ان صفته كالاليست
كائنة في نفسها في الخارج والا لتعلق بها التكون
فبطل ازلها وابدها فكان لها محدودية بعض ا
المحدودات ونعت بعض المدركات لنا ووقت بعض
المعدودات واجل بعض المحدودات اذ يفنى كلها سوى
الله ويبقى الله وحده كما كان قبل ابتداء الدنيا ثم
يعيد الاشياء. ومن الادلة النقلية على ابطال زيادة
صفات ذاته تعالى قوله تعالى في سورة الانعام خالق
كل شيء وقوله في سورة النمل صنع الله الذي اتقن كل
شيء فان الخلق هو الصنع اي التدبير ولا يكون ذلك

في فعل الموجب وكذا الاتقان في التدبير وصفاته تعـ
صادرة عنه بالاجماع على القول بالزيادة ونقول في المقام
الثالث انه اذا بطل الزيادة والعينية بالمعنى المشهور
لم يبق الا العينية بالمعنى الذي ذكرنا فانه لولاه لكان
للصفات مصداق سوى الذات وليس نفس الصفات
لما مر ولا امر كائنا سواها للاشتراك في المفسدة
وللاتفاق فان قلت يرد على ما ذكرتم في معنى عينية صفات
ذاته تعالى ان القول بكون العينية مجازا قول بكون
صفات ذاته تعالى زائدة على ذاته حقيقة وللانسب
قول الاشعري ان صفاته تعالى لا عينه ولا غيره الى
الهجر فيبطل قولكم بجميع ما يبطل به زيادة صفات ذاته
تعالى على ذاته قلت الادلة انما تبطل الزيادة المقابلة
للعينية بالمعنى الذي ذكرنا وبينا انه معنى مجازي لغة
للعينية وانما كان قول الاشعري هجر القول بان صفات
تعالى كائنة في انفسها في الخارج فان كل كائن في الخارج
في نفسه اما عين كائن فيه او غيره والغير يطلق على

في نفسه في الخارج او في الذهن ودعوى تخصيص لفظ
الغير بالذات لغة او اصطلاحا لا يفيد لانه يجعل
النزاع في اللفظ ولا يندفع به الامكان في نفسه والاحتياج
الى غيره فيه ونحو ذلك من مفاسد ان لا ينفي
صفاته تعالى واما القول بنفي صفاته تعالى في انفسها اي انه
ليس لها في الخارج الا الكون الرابطي وانه ليس لها فرد
حقيقي كائن في نفسه في الخارج فلا محذور ولا يطلق
لفظ الغير على الكائن الرابطي فقط في الخارج الا باعتبار
كونه في نفسه في الذهن وعليه يحمل ما مر انه روى في الكافي
في كتاب التوحيد في باب المعبود عن ابي عبد الله عليه السلم
انه قال في حديث ولكن الله معنى تدل عليه بهذه الاسما
وكلها غيره مع قوله عليه السلم ان الاسماء صفات وصف
بها نفسه تعالى وبعد وضوح المراد لا مشاحة في التعبير
فيمكن ان يقال ان صفات ذاته تعالى غيره بهذا المعنى
وان يقال انها عينه بالمعنى السابق كما مر فان قلت القول
بان بعض صفاته تعالى مشترك معنوي بينه وبين

الممكن مع انه ليس لصفاته تعالى فرد حقيقي حتى يكون
ما به الاختلاف قول باتحاد صفته تعالى وصفة الممكن
في الحقيقة حقيقة وهو قول بالتشبيه وقد
تظافرت الروايات عن اهل البيت عليهم السلم بنفي
التشبيه قلت لفظ الحقيقة يطلق في الغالب على الماهية
الكائنة في نفسها في الخارج فان اريد به هنا
هذا المعنى فلا نم انه قول باتحاد صفاته وصفات
الممكن في الحقيقة وان اريد به اعم منه فلا نم انه
قول بالتشبيه وانما يكون كذلك لو لم يكن اختلاف في
في المصداق وقد مر ان صفات ذاته تعالى لا مصداق
لها سوى ذاته ولهذا تتعلق فيه تعالى بكل ما من شانه
ان تتعلق به في الجملة واما صفات الممكن فليست كذلك
والحاصل ان الاشتراك في مجرد مفهوم الصفة
نحو مفهوم العلم ومفهوم القدرة كالاشتراك اللفظي
والاختلاف في المصداق اختلاف في المعنى وهذا
احد احتمالي ما روى في الكافي في كتاب التوحيد في باب

اخر وهو من الباب الاول الا ان فيه زيادة وهو الفرق بين
المعاني التي تحت اسماء الله تعالى واسماء المخلوقين عن
الفتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن عليه السلم في حديث
طويل حيث قال الفتح والله واحد والانسان واحد
ليس قد تشابهت الوحدانية قال يا فتح احلت ثبتك الله
انما التشبيه في المعاني فاما الاسما فهي واحدة وهي دلالة
على المسمى انه معلوم ضرورة من مذهب الامامية
رضوان الله تعالى عليهم بل من دين نبينا صلى الله عليه
وآله ومن كل دين ان العلم بكل شي حاصل له تعالى
ازلا وابدا وان علمه تعالى بالشي قبل كونه كعلمه تعالى
به بعد كونه وهو من مقامات الشك الثاني وثبت
بذلك ان علمه تعالى بكل حادث عين ذاته فتشرحه
ههنا اعتراضات ينبغي التنبيه عليها وعلى اجوبتها
الاعتراض الاول وهو يشتمل الى اربعة اعتراضات انه
لو كان علمه بكل حادث حاصلا له ازلا قبل تحقق المعلومات
الحوادث والحوادث غير متناهية في جانب الابد كحركات

اهل الجنة والنار لزم ان يكون علمه تفصيليا بمعلوماته
في الازل تفصيلا وغير متناهية والعلم بما لا يتناهى
تفصيلا محال لان كل معلوم تفصيلا متميز عن غيره
وكل متميز عن غيره له مجموع بحيث لا يشذ عنه متميز و
وهذا المجموع متناه اما اولا فلان المتميز هو الذي ينفصل
عن غيره بحده وطرفه ومجموعه ايضا متميز لانه معلوم
وغير المتناهي لا طرف له واما ثانيا فلان لهذا المجموع
نسبة الى الجزء وكل نسبة خارجة عن الطرفين ضرورة
فيلزم ان تكون هذه النسبة خارجة عن هذا
المجموع ولم تدخل فيه ايضا لانها من المعلومات والمتميزات
والمفروض انه لا يشذ عن هذا المجموع متميز اصلا و
واما ثالثا فلان التميز لا يتصور بدون التقرر
والثبوت والشيئية وهي مساوقة للكون فان
العقل قاض بان النافي لا تقرر له في الخارج ضرورة
قال المحقق الطوسي قدس سره في التجريد في بحث الوجود
ويساوق الشيئية فلا تحقق بدونه والمنازع مكابر

تقتضي عقلا انتهى والمنازع هنا المعتزلة ومعلوم
جريان برهان التطبيق وغيره فيه واما رابعا فلان
برهان التطبيق مثلا كما يبطل الكائنات الغير المتناهية
يبطل المتقررات والاشياء والثابتات الغير المتناهية
سواء كان التقرر والثبوت والشيئية مساوقة للكون
في الاعيان ام اعم منه وقد ورد في القران والاحاديث
ما يدل على نفي ثبوت الفانيات ففي سورة الانسان
هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا
مذكورا وفي سورة مريم وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا
وفيها اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك
شيئا وروي عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لم
يخلق الاشياء من اصول ازلية ولا اوائل ابدية فانه
قال لكل صانع شيء فمن شيء صنع والله لا من شيء صنع
ما خلق وعن ابي جعفر عليه السلام انه سئل فيما سئل
فالشيء خلقه من شيء او من لا شيء فقال خلق الشيء لا من
شيء كان قبله ولو خلق الشيء من شيء اذا لم يكن له

انقطاع

انقطاع ابدا ولم يزل الله اذا ومعه شيء ولكن كان
الله ولا شيء معه وامثال ذلك كثيرة وهذا اشكال
صعب عويص قد تحير في جوابه فحول العلماء ولذا ذهب
بعض الى ان علمه تعالى الكمالي الازلي اجمالي وهو نفس ذاته
تعالى وعلمه التفصيلي حادث شيئا فشيئا بحسب حدوث
المعلومات وهو نفس المعلومات الحوادث وقد بين ذلك
بان انتفاء العلم التفصيلي ليس بجهل وليس بنقص بناء
على ان المعلوم في العلم الاجمالي والتفصيلي واحد
بالذات ولا تفاوت فيه الا باعتبار الالتفات الى كل
واحد من الاجزاء في التفصيلي دون الاجمالي والالتفات
ليس علما بل كيفية للعلم فانتفاؤه ليس جهلا حتى يكون
نقصا ونحن نقول ان ارتكاب كون علمه تعالى اجماليا لا ينفع
في الفرار عن المفسدة لما ذكر في بيان العلم الاجمالي من اتحاد
المعلوم في الصورتين اذ لا يمكن ذلك مع انتفاء الامتياز
في الجملة بين المعلومات المترتبة ترتيبا خاصا معلوما
في الجملة ثم نقول ان هذا الاشكال تشكيك في الضروري

[illegible]

العقلي كشبه السوفسطائية في ان الاجسام غير كا ئنة
وكالمغالطات المفصلة التي صنفت فيها الرسائل ويعجز
كثير من الناس عن معرفة وجه فسادها مع انتفاء
قدح في يقينهم بخلاف نقيضاتها ثم نقول ان هذا
الاشكال لا يبطل علمنا التفصيلي لانه جار على تقدير
انتفاء علمنا ايضا لثبوت ظرف نفس الامر وكون صدق
المطلقة دائميا كما مر الاشارة اليه في الجواب عن الوجه الاول
من الوجوه الستة التي اوردها الفخر الرازي وذلك
لان القضايا الصادقة غير متناهية ويخبر ابها ممتازة
بعضها عن بعض مثل قولنا هذا الجسم قابل للقسمة الى
نصفين وهو قابل للقسمة الى ثلاث وهو قابل للقسمة
الى ارباع وهكذا الى ما لا نهاية له ومثل خبرنا عن واحد
من حركات اهل الجنة والنار الغير المتناهية بحكم يخصه
ككونه في مرتبة كذا بعد سابق كذا وقبل لاحق كذا
وهذا الجواب يرجع الى النقض الاجمالي بان يقال لو تم
هذا الاستدلال لابطل ظرف نفس الامر وكون بعض القضايا

صادقا

صادقا وبعضها كاذبا ان قلت هذا انما يصح في الامور
الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار قلت اعتبارنا
خبر صادق ليس بانتنا ولا كاذب في المخبرات ثابتة
في نفس الامر قبل خبرنا ثم نقول حل الاشكال لمعترض منع قولنا
كل متميز عن غيره له مجموع بحيث لا يشذ عنه متميز مستندا
بانه انما يصح ذلك اذا قيد المتميز بالكائن او لم يقيد
المجموع بقيد بحيث لا يشذ عنه متميز وذلك لان مفهوم
المجموع ليس له فرد حقيقي الا في صورة كون الاجزاء كا ئنة
ومتناهية ولما كان الوجه الثالث من الوجوه الاربعة
لاثبات تناهي المجموع يصلح على تقدير تمامه لان يكون دليلا
على اثبات تلك المقامة الممنوعة ايضا وجب ان نتكلم
عليه فنقول لا نسلم ان العقل قاض بان الفاني لا تقرر له
في الخارج فان التقرر على ضربين تقرر الماهية في حد ذاتها
بحيث لا يكون ذلك التقرر باعتبار نوعه مصححا لتأثير
المتقرر به في شيء ولا تأثره عن شيء وتقررها بحيث
يصح نوع ذلك التقرر ان تؤثر في شيء ويترتب عليها

اثر كاحراق النار وترطيب الماء عند الطبيعيين
والاول يسمى ثبوتا وشيئية ومقابله انتفاء والثاني
يسمى كونا ومقابله فناء وقد يطلق الفناء على الانتفاء ايضا
وكذا الشيئية قد تطلق على الكون ايضا ويجوز اجتماع
الثبوت مع كل واحد من الكون والفناء المقابل له
فان اراد بقوله فالاتقرر له المعنى الاول فهو ممنوع
ودعوى المكابرة مكابرة وان اراد المعنى الثاني فهو
مسلم وانما النزاع في المعنى الاول للتقرر ولو ثبت ان
المعنيين مع تغايرهما مفهوما لا يتحقق احدهما اصلا
بدون الاخر لظهر بطلان ما ذكرنا لكنه لم يثبت
كما نقله السيد الجرجاني في حاشية الشرح القديم للتجريد وان
الاول من التقرر على ضربين الاول تقرر اولي نظير الكون
في نفسه في الذهن عند مثبتيه وهو يجري في كل ما يمكن
تعلق العلم به سواء كان ذاتا او صفة وسواء كان
ممكن الكون في نفسه في الخارج كزيد او ممتنع الكون في
نفسه في الخارج كمفهوم شريك الواجب وزوجية الاربعة

واتصاف

واتصاف الاربعة بالزوجية وزوجية الخمسة واتصاف
الخمسة بالزوجية ونحو ذلك ولا يجري فيما يمتنع بالذات
الاخبار عنه كمفهوم شريك الواجب واللاثابت واللاشيء
واللامعلوم والامكان والعلم بزيد ونحو ذلك مما
لا يمكن بالذات ان يكون له فرد حقيقي اصلا الثاني
تقرر نسبي نظير الكون وجود الرابطي في الذهن عند
مثبتيه وهو يجري في محمول جميع القضايا الحقة الحقيقية
الدائمة بالدوام الازلي والابدي وتحققهما مع تاثير
المؤثر ولا مع انتفائه ومعنى الدوام الازلي ان يكون
المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه ازلا وابدا اي في
دوام الكون في الماضي والابد دوام الكون في
المستقبل سواء كانت تلك القضايا ضرورية ايضا
بالضرورة الازلية وهي الحاصلة ازلا وابدا كقولنا الله
تعالى عالم بالضرورة الازلية او لم تكن نحو قولنا زيد
بحيث هو كائن او فان او ابيض في الوقت الفلاني
فان الكون او الفناء او البياض وان لم يكن دائميا

لزيد فانه مختص بالوقت الفلاني والرابع تاثير الوقت
او اتفاقه لكن كون زيد كاتبا او فانيا او ابيض
في الوقت الفلاني او حيثية على اختلاف الرايين
في نحو زيد حسن الغلام حاصل لزيد دائما بالدوام
الازلي وهذا معنى كون صدق المطلقة دائميا
ولا يجري هذا التقرير في الذوات كزيد ولا في المحمولات
المتغيرة فالقضية المشتملة عليها خارجية لان المحمولات
الذهنية قسم من اللازم عند مثبتي الكون الذهني
ولعل المتوهم انه لا يخلو اللازم عن الضرورة وهذا
نظيره فلا يجري في المحمولات المختصة بحال الفناء في
الخارج كالفناء وقد اختلفت المعتزلة في ان الفاني
هل له بكونه فانيا صفة فالكل انكروه الا ابا عبد الله
البصري ولا في المختصة بحال الكون في الخارج كالكون
والبياض والعالمية وتسميها المعتزلة احوالا اي
وسايط بين الكائن والفاني وذلك لتخصيصهم
نحو الكائن والفاني بالذوات اصطلاحا ولا في المفهومات

الغير المحمولة على موضوع اصلا كشريك الواجب والمنفي
المحض ونحو ذلك كما مر واعلم ان الفلاسفة اقروا
بان التقرير على ضربين لكن ذهبوا الى ان الضرب
الاول ما لا يصحح بنوعه التاثير والحالة لا يتصور
الا في قوة مدركة سميت ذهنا ام لا وقد ناقضوا
انفسهم حيث قالوا ان العلة الغائية باعتبار كونها
الذهني علة فاعلية لفاعلية الفاعل ولا شك ان في
تاثير العلم بالغاية في الفاعلية كتاثير العلم بالنفرة
في صفرة الوجل وحركة الروح والالم ونحو ذلك
فقد صحح الضرب الاول ايضا التاثير في الكائن
في الخارج عندهم والحال ان براهين ابطال التسلسل
تبطل اللاتناهي في الضرب الاول ايضا وح يرد عليهم
اشكالات كثيرة لا تخلص لهم عنها كما سنذكره ويمكن
ان يدفع الوجه الثالث من الوجوه الاربعة بان اعلى ما
يفهم مما سبق بوجوه فان الادلة على ثبوت الغاية
كثيرة ولنذكر بعضا منها الاول انه لولاه لم يتحصل معنى

وجه الادلة على ثبوت الغاية في الخارج صح

قوله بعضا منها اشارة الى انه يمكن ان يستدل بغيره مما ذكرنا كالنقض الاجمالي لدفع الوجه الرابع المذكور ... [illegible]

معنى نفس الامر

نفس الامر ومعنى كون القضايا الصادقة مطابقة
لنفس الامر دائما وذلك لان صدق الخبر ح اما مطابقته
لما في العقل الفعال على ما ذهب اليه الزنادقة الفلاسفة
قالوا ارتسم جميع الكائنات واحكام جميع الموجودات
والمعدومات باسرها مرتسمة فيه ازلا وابدا وقد
نص ابن سينا في المقالة الاولى من الهيات الشفا
على انه لا يجوز تعري ماهيات الممكنات عن الوجودين
معا الخارجي والذهني واما مطابقته باعتبار
خصوصية المدرك لنفسه باعتبار انه مقتضى الضرورة
او البرهان على ما نقله الشارح الجديد للتجريد عن بعض المحققين
واما مطابقته للموضوع الحاصل في الخارج او في الذهن
باعتبار انه يصلح لانتزاع المحمول عنه والمحمول من حيث
انه يصح انتزاعه عن الموضوع في احدهما على اختلاف
الدواعي وكل من الثلاثة باطل اما بطلان الاول فلان
قولهم بتحقق العقل الفعال مناف لضروري دين الاسلام
غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا ولان علم الله تعالى غير

تعالى بكل شيء حتى الغيب مناف ايضا لضروري دين
الاسلام ولان قدم العالم زمانا مناف ايضا لضروري
دين الاسلام ولان علمه تعالى ح ليس من صفات ذاته
التي هي عين ذاته لان تحقق العقل وارتسام الاشياء
فيه داخل في المصداق ح ولانا نعلم ضرورة ان العلم
مطلقا نحو حكاية للمعلوم اي لنفس الامر وح مطابقة
علم القديم تعالى لنفس الامر لا معنى له اذ لا معنى لكون
العلم الاعلى الاجل مطابقته للعلم الادنى وكذا
لا معنى ح لمطابقة علم العقول اذ لا يمكن ان يكون
شيء حكاية لنفسه واما بطلان الثاني فلانه غير جار في
علم القديم تعم وهو ظاهر ولا في الممكن لانه لا يمكن
ان يكون الشيء حكاية لنفسه كما مر لا يقال يجوز ان
يكون الشيء باعتبار حكاية لنفسه باعتبار اخر لانا
نقول انما يصح ذلك اذا كان الاعتبار الاخر داخلا
في المحكي ونحن نعلم ضرورة ان قولنا زيد قائم حكاية
عن وقوع القيام فقط لا عن كونه ضروريا او برهانيا

ايضا واذا اريد الحكاية عن احدهما صار قضية اخرى
وايضا نحن نعلم ضرورة ان الخبر لا بد له من خارج يطابقه
او لا يطابقه باعتبار انه ضروري او برهاني ايضا
اذ لا تقابل بين كونه خبرا وكونه ضروريا او برهانيا
وايضا نحن نعلم ضرورة ان قولنا زيد قائم ليس
حكاية عن ذهن وعلم بل جميع علوم جميع الاذهان
بجميع الاعتبارات متساوي النسبة في كونه حكاية
لامر اخر واما بطلان الثالث فلان الحكم على الغائبات في الخارج
صحيح ضرورة واتفاقا وليس ثبوت المحمول للموضوع
في جميعها في الذهن فان المثبتين للكون الذهني
اتفقوا على ان العوارض الذهنية اما لوازم ماهية
او معقولات ثانية وان المعقولات الثانية لوازم
ذهنية لمعروضاتها فيلزم ان تكون جميع الاحكام
على الغائبات ضرورية وليس كذلك لما مر من ان نحو
قولنا زيد بحيث هو كان في الوقت الفلاني بالدوام
الازلي بدون ضرورة حتى وايضا يستحيل ان يكون علم الله

باحكام

باحكام الغائبات في الخارج علما لكونه مطابقا لما في
الاذهان فانه ليس شيء علمه تعالى من صفات ذاته التي
هي عين ذاته لان الذهن داخل في المصداق وحينئذ
وكذا الكلام في علمه باحوال الكائنات في الخارج وايضا
يستلزم علمه تعالى بالقضايا الدائمة بالدوام الازلي حينئذ
قدم العالم زمانا وهو خلاف ضروري دين الاسلام
الثاني انه لولاه لم يصدر ممكن اصلا عن فاعل سواء
كان للفاعل موجبا او مختارا لان صدور المعلول
الاول عن فاعله في وقت او مرتبة دون ممكن
اخر كالمعلول الثاني في ذلك الوقت او المرتبة بدل الاول
لا يتصور الا بان يمتاز قبل الصدور ولو في المرتبة
هذا عن ذلك الثالث انه لولاه لم يتصور عموم قدرته
تعالى وخصوص قدرة العبد لان كلا منهما فرع
الامتياز في المقدورات قبل ظهورها وليس الامتياز
في الاذهان لما ذكرنا في الدليل الاول ولا في الخارج
وهذا على عكس ما تصور به الاشاعرة في عموم قدرته

تنبيه الرابع انا نعلم قطعا ان الله تعالى كائن وان اجتماع
النقيضين مح وشريك الباري ممتنع والواحد نصف
الاثنين وثلث الثلاثة وهكذا الى غير النهاية وان
لم يتحقق ذهن ولا قوة مدركة ومعناه انا نعلم ضرورة
الشرطية القائلة ان كان الباري تعالى تحقق في الازل
ولم يتحقق معه فيه شيء من العقول التي تزعمها الفلاسفة
مبادي عالية او غيرها كانت هذه القضايا حقة
في الازل كما هي حقة الان وكانت معلومة لله تعالى
ولم يكن تفاوت الا في تحقق الحكاية وانتفائها
لا في نفس المحكي ولا يمكن الحكم بان هذا بداهة الوهم
المجرد انه يبطل كون الزمان مقدار حركة الفلك لانه
باطل ولا يتوهم انه من قبيل ان يقال كون المعبر عنه
بانا جوهر مجرد باطلا لان كل واحد من العقلاء يعبر عنه
بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر
ثبوته على ما هو راي المتكلمين وذلك لان العلم بالشرطية
القائلة ان لم يتحقق ممكن مجرد او ممكن مجرد ما يلي البدن

اصلا

قوله ومعناه الخ رد لما ذكره الدواني في حاشيته القديمة على التجريد وكذا قوله ولا يمكن الخ ولا يتوهم الخ منه سلمه الله تعالى

البرهان على تجرد النفس والعقول

اصلا كان المعبر عنه بانا متحققا غير حاصل هنا الا حد
ضرورة واذا حصل البرهان على نفي تجرد النفس على ما هو مذهب
المتكلمين كانت هذه الشرطية معلومة نظرا ولا حاجة
ح الى الاستدلال بها على بطلان التجرد ومذهب المتكلمين
هو الحق الصريح في احاديث كثيرة عن اهل البيت عليهم السلام
منها ما في الكافي في كتاب التوحيد في ثالث باب حدوث
العالم واثبات المحدث عن ابي الحسن الرضا عليه السلام انه قال
فيما قال لرجل من الزنادقة ونحن اذا عجزت حواسنا عن ادراكه
ايقنا انه ربنا بخلاف شيء من الاشياء اشارة الى برهان
عقلي على بطلان ما يزعمه الفلاسفة الزنادقة من تجرد
النفوس والعقول العشرة وهولى ما اثر المجرد في البدن
مثلا اما قوله وهو الملكوت واما منته الى قوله
لانه لا يمكن فيه الحركة لتحريك آلة وكل مؤثر بعقول كن
بري من كل نقص والامكان الذاتي والجهل والاضطرار
وامثالها النقص والشركة في التاثير بعقول كن يستلزم
النقص كما سيتضح في ذيل ابطال مذهب المعتزلة في البحث

الاول فتجرد اى فاعل كان لاى شئ كان برهان ربوبيته
لنا بخلاف شئ من الاشياء قال تعالى فى سورة الاعراف
اولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض وما خلق الله
من شئ وهذه المسئلة مبدء انفصال طريقة المتكلمين
واهل الملل عن طريقة الفلاسفة الزنادقة ومن يحذو حذوهم
الخامس انه لولاه لم يكن القديم تعالى عالما فى الازل بشئ
اصلا لا مفرد ولا قضية سواء كان علما اجماليا او تفصيليا
لان تعلق العلم بلا شئ محض محال ضرورة والعالم حادث
وهذا انما يتمشى لو كان مقصود المعترض فى الوجه الثالث
نفى علمه تعالى بكل شئ لا نفى علم مطلقا ايضا فى الازل السادس
انه لولاه لم يكن القديم تعالى مختارا بشئ من معنييه
المنقول عن المتكلمين والمنقول عن الفلاسفة لان علمه تعالى
بمعلوله الاول المتقدم عليه بالذات او بالزمان صح تعلقه
بلا شئ سواء كان العالم قديما او حادثا وكون ذات
العلم مقدما عليه بالذات وتعلقه به مؤخرا عنه سفسطة
فان العلم الذى لم يتعلق بشئ بعد ولو فى المرتبة جهل به

فلا ينفع فى الاختيار فى ظرف انهم انه قيل الرجل هل
فى دارك بيته قال نعم ولكن لم يحضر بعد السابع ان المحمول
فى القضية القائلة زيد كان فى الخارج عرض مفارق
للموضوع فهى حكاية عن نسبة حقيقية والمراد بالنسبة
الحقيقية هنا نسبة تعلق بها تاثير ملحدة كما مر وهذه
القضية ليست ذهنية لانه يلزم ان يكون زيد كائنا
فى الخارج ازلا وابدا لان العوارض الذهنية اما معقولات
ثانية او لوازم ماهية وعلى التقديرين يستحيل ان تكون
عوارض مفارقة وايضا نعلم ان حكايتنا فى قولنا
زيد كان فى الخارج ليس حال عن حال الذهن والكلام
فى المحكى لا الحكاية فهى خارجية وثبوت الشئ للشئ حقيقة
فى ظرف فرع تميز المثبت له فيه لا ولا نعنى بالثبوت
الا التميز او ما يساوقه كما التقرير فيلزم ان يكون لزيد
ثبوت فى الخارج قبل ثبوت الكون الخارجى له وهو
المطلوب ولا يرد النقض بقولنا زيد الفانى متميز
ومتقرر وثابت فى الخارج وكذا قولنا الله تعالى كان فى الازل

قد ذهب ايضا الى كونها قضية خارجية ... الكلام ... فى رسالته ... المسماة ... الفارسية

او قادرا او نحو ذلك فان نسبة هذه المحمولات التى موضوعها
ليست حقيقية ولعل هذا معنى كون المحمول لتحقق
بالموضوع والحق ان قولنا زيد الفانى فى الخارج ثابت
فى الخارج ايضا قضية خارجية والفرق بينهما
وبين الاولى ان الاولى مشتملة على نسبة حقيقية
بالمعنى السابق بخلاف الثانية وقد يتوهم ان من الادلة
على ثبوت الغانيات انه لولاه لم يكن الحكم بان جميع
ما يمكن ان يخرج كل واحد منه من القوة الى الفعل من
اقسام الجسم المفرد المتصل الواحد او من مراتب العدد
او من الحوادث المتعاقبة فى جانب الابد غير متناه
بالفعل ومعلوم ان هذا حكم صحيح والقول بانه لا يمكن
ان يتصور هذا المفهوم حتى يمكن ان يحكم بانه متناه
او غير متناه سفسطة وجوابه يظهر مما ذكرنا فى جواب
الوجوه الاربعة جملة فانا لا نسلم ان مفهوم جميع ما يمكن
ان يخرج كل منه من القوة الى الفعل من اقسام الجسم
المفرد مثلا له فرد حقيقى ويمكن ان يمنع الوجه الرابع

يستند

ويمنع ان سند الرابع جريان برهان التطبيق ... فى كل شى ... وبمنع علم ... اه

يستند اخر غير ما يفهم مما سبق بان نقول احدى
مقدمات برهان التطبيق مثلا دعوى الضرورة
فى ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان
بالزيادة والنقصان وهذه المقدمة ان لم تخص
الجملتان فيها بالكائنتين او بالمتناهيتين يتوجه
المنع عليها والا لم ينفع فيما نحن فيه ولعله على
احد هذين السندين يصح قولهم بجواز التسلسل
فى الامور الاعتبارية ان حصل معناه حق التحصيل
وعرف الفرق بين الحكاية والمحكى وكذا قولهم
بجواز التسلسل فى الاضافات ككون الواحد نصف
الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة الى غير
ذلك مما لا يتناهى بعد ما بطل الجملة الكائنة الغير
المتناهية مطلقا وخلاف الفلاسفة فى جريان
برهان التطبيق فى الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية
فى جانب المبدا انما هو لمنعهم كون تحقق كل واحد
منها مترتبا كذلك فردا لتحقق المجموع فى الجملة كما ان

تحقق كل من الحوادث المتعاقبة في جانب الابد الى غير
النهاية كل في وقته ليس وردا لتحقق المجموع في الجملة بالاتفاق
وانت تعرف ان الفرق بين الصورتين ظاهر وستوضحه
في ذيل الجواب عن الشك الرابع ولا يخفى انه لا حاجة للبرهان
الى اعتبار التطبيق مفصلا الا للتوضيح فانه لا يتصور
حدوث الا ويطبق واحدها على اول الاخر وهكذا
وان لم يكن المعدودان كذلك لان كل جملة متحققة
لها عدد معين وكل عدد مبدا الواحد الاول وذلك
لان المركب من الاول الى العاشر فقط مثلا او من الثاني
والثالث فقط مثلا ليسا بعددين من حيث ذلك
التركيب فقط بل باعتبار ان كلا منهما اثنان احدهما الاول
والاخر الثاني فنقصان عدد الجملة التي هي الجزء من الجملة
الاخرى في المبدا او الوسط غير متصور فيجري في
غير المترتب ايضا للزوم الترتب والانطباق التفصيلي
في عدده ايضا لا محالة ثم لو ابطل برهان التطبيق
مثلا الثابتات الغير المتناهية لا بطل الحوادث الغير

المتناهية

المتناهية بمعنى لا تقف في جانب الابد ايضا لانه يمكننا
ان نتصور كل واحد منها مجملا وفي مرتبته بحيث لا يشذ منها
واحد ونحكم مجملا على كل واحد منها بحكم يخصه ولا يخلو
الى غيره وكل متصور كذلك له جملة بحيث لا يشذ منها احد
كما ذكرتم وكل جملة لها عدد سواء كانت متصورة مفصلة
او مجملة وسواء كانت متناهية او غير متناهية فان
الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي ليس باعتبار المعلوم بان
يحصل العلم ببعض الاجزاء دون بعض او لا يحصل العلم
بشيء من الاجزاء في الاجمالي دون التفصيلي ولا باعتبار
ان الاجزاء غير ممتازة في الاجمالي دون التفصيلي والا لم
يكن العلم الاجمالي بشيء علما به اصلا لان العلم مطلقا
ليس الا امرا ما وقا التميز خاص يسمى فينا تميزا ذهنيا
ولو عبر عنه بحصول صورة الشيء في الذهن كما هو
عند القائلين بالكون الذهني لوجب القول بتعدد
الصور حسب تعدد الاجزاء في الاجمالي ايضا اذ نعلم
ان الصورة الواحدة الحلية لا تنطبق على امور مختلفة

يكون كل واحد منهما معلوما بهما وايضا اذا سئل العالم بصلوة
الظهر بحدودها وواجباتها على ترتيب خاص عن واجباتها
وكيفية ترتيبها بتوجه ذهنه اليها قبل الشروع في الجواب
مجملا على وجه يصح ان يكون مبدأ لبيان التفصيل
والترتيب من غير تجشم اكتساب جديد ولولاه لم يمكنه
الجواب بشرح تفصيل الاجزاء والواجبات والترتيب بالسان
الا مع كسب جديد فكل واحد من اجزائها معلوم له
على ترتيب خاص بينها حين التصور الاجمالي والالم يكن هذا
التصور الاجمالي مبدأ لبيان التفصيل ومصححا لبيان الترتيب
ولذا يعلم قبل العلم التفصيلي ان الاجزاء صلوة الظهر
التي هي في ذهنه مجملة عددا خاصا وان لم يعلم خصوصية
ذلك العدد ويعلم انه اذا حذف بعضها صار الباقي
اقل عددا من الكل كيف لا ونعلم ضرورة ان العلم بلا شيء
محض محال سواء كان علما تفصيليا او اجماليا وان المعلوم
بالعلم الاجمالي ايضا اشيا لا شيء واحد فالفرق بين العلم
التفصيلي والاجمالي ليس الا باعتبار ان العلم بالامتياز الحاصل

في الاجزاء او الالتفات الى كل واحد من الاجزاء حاصل
في الاول دون الثاني ويظهر بما حررناه انه لا ينفع
في الفرار من الاعتراض الاول بعد تسليم الوجه الثالث
والرابع من الوجوه الاربعة السابقة الالتجاء الى ان
علمه تعالى اجمالي فان برهان التطبيق سيطله ايضا مع
ان فيه انكارا للبديهي فان المعلوم بالعلم الاجمالي والتفصيلي
وان كان متحدا بالذات لكن العلم الاجمالي بشيء يستلزم
الجهل بشيء اخر هو امتياز الاجزاء بعضها عن بعض
كما ذهب اليه قوم او حالة هي كالجهل بالشيء الاول لا يصح
معها الحكم عليه بامر مختص به اصلا كما ذهب اليه
المحققون حيث قالوا مراتب العلم بشيء ثلث الاولى
كون العالم به بالقوة المحضة وهو عدم العلم به عما من
شانه العلم به الثانية العلم الاجمالي به اي العلم
به بدون التفاته اليه وهي حالة متوسطة
بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل به والفعل المحض
الذي هو حالة التفصيل اي الالتفات اليه الثالثة

العلم التفصيلي به وكل من الجهل وانتفاء كمال العلم نقص
مختص بمن يشغله شان عن شان والتفات عن التفات
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وايضا نحن نعلم بعض
الحوادث المستقبلة تفصيلا واذا سالنا عنه المكتساب
فكيف لا يمكن الله تعالى منه وايضا قد اخبرنا الله تعالى
بقول اهل النار لاهل الجنة وما يجيبهم به اهل الجنة
واشال ذلك وهل يمكن ذلك بدون علمه تعالى بها تفصيلا
او هل يمكن ان يقال انه تعالى عالم ببعض الحوادث قبل
وقوعها تفصيلا دون بعض وايضا تواتر عن اهل
البيت عم تواترا معنويا ان علمه تعالى بالشيء قبل كونه
كعلمه به بعد كونه ولا يصح ذلك مع التفاوت
في الاجمال والتفصيل وما كون علمه تعالى التفصيلي عين
معلولاته وحادثا تجدد وبقا فسفسطه لانه صفة
وليس من صفات الفعل نعم قد يتوهم ذلك من
بعض الظواهر نحو قوله تعالى في سورة الفتح تعلم ما في
قلوبهم وقوله تعالى في سورة آل عمران وغيرها ولما

يعلم

يعلم الله وقوله تعالى في سورة محمد ولنبلونكم حتى
نعلم المجاهدين منكم وهي محمولة على خلط تعالى اوليائه
بنفسه ونظير ذلك قوله تعالى في سورة الزخرف
فلما آسفونا انتقمنا منهم اي اولياءنا لان الاسف
محال على الله تعالى حقيقة وصحح الدواني في شرح العقائد
العلم الاجمالي لله تعالى بان معناه كون العلم واحدا والمعلوم
متعددا وانه علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة
كما يتوهم من التمثيل بحال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها
اجمالا والغرض من المثال توضيح وتقريب واحتمل
على مذهب لزيادة القيام بالحالم والقيام بنفسه
باحتمال الفرق بين القيام بالشيء والحصول فيه
وعلى مذهب العينية الثاني فقط وهذا سفسطة
لان تحقق المتعدد بتحقق واحد على محال ضرورة
كالخارجي وايضا يجري فيه التطبيق لان جنسه الجزئية
متحققة بين جميع جمل المعلومات ايضا وايضا يرد
فيه على من صحح علمه تعالى بكل شيء بدون حاجة الحركة

والكلية

شئ منهما ولا الى ثبوته بان ما يترتب فينا على حضور شئ
عندنا يترتب فيه تعالى على حضور ذاته تعالى عنده لانه
علة كل شئ والعلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول كما ذهب
اليه ابن سينا واتباعه قال في الهيات الشفاء وبعد
في نسبة المعقولات اليه تعالى ثم يجب ان نعلم انه اذا قيل
عقل للاول تعالى قيل على المعنى البسيط الذى عرفته
في كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مترتبة
متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذى مضى في كتاب
النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير
ان يتكثر في جوهره بها او يتصور في حقيقة ذاته بصورها
بل تفيض صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا
من تلك الصور الفائضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته
وهو عنه مبدأ لكل شئ فيعقل من ذاته كل شئ انتهى
وقد صرح به في الفصل السابق عليه ايضا ونعلم الرد لكن
يبطل به اليقين هنا بل عينية صفات ذاته تعالى
مطلقا بالمعنى الذى نقلنا عن الدوانى سابقا تمت

لفاسد

لفاسد العلم الاجمالى عدل بعض الفضلاء عن القول
بان علمه تعالى اجمالى لكن رام القول بانه تفصيلى بحيث لا يلزم
تحقق الامور الغير المتناهية ولا ثبوتها حيث قال
كما ان ذاته تعالى لا يدخل تحت تصرف الزمان وجميع
الازمنة حاضرة عنده مع جميع الزمانيات كل
في وقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى
ليست زمانية اضافية كانت او حقيقية فتعلق
الاضافة الازلية تعلقا ازليا بوجود المعلومات
فيما لا يزال كما يقول القائل بان علمه تعالى حضورى ان
جميع المعلومات حاضرة عنده من الازل الى الابد
كل في وقته والحضور بل الاحضار اضافة ثم قال و لعل
هذا اسلم من القول بان علمه تعالى اجمالى لما فيه انتهى
وقد استند الى هذا الدوانى في الزوراء وشرحها للتفصى
عن شبهتى العلم وشبهتى حدوث العالم وانتفاء الحادث
اليومى وسنذكرهما مع جوابهما في ذيل الجواب عن
الشك الرابع وهو طريقة الفلاسفة وهذا انما

للبداء لله تعالى بمعنى ان تجدد له تعالى اختيار فعل وهو
نا في لظواهر الكتاب والاحاديث بل لنصوصهما ونصا في
ايضا للعقل الصريح كما فصل في كتاب التوحيد لابن بابويه
في باب مجلس الرضا عليه السلم مع سليمان المروزي متكلم خرا
خراسان عند المامون في التوحيد حيث قال الرضا
عليه السلم في ما انكرت من البداء يا سليمان والله تعالى يقول
اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا
الى آخر ولذا ترى المفسرين يأولون ما ورد في القرآن من
اخبار المستقبل بلفظ الماضي ويقولون هو مجاز لعلة
تحقق الوقوع فلا مخلص الا بالقول بثبوت الفانيات في
ولا ينافي ما ذكرنا انه تعالى ليس زمانيا كما سنبينه في
ذيل الجواب عن الشك الرابع في الثالث من وجوه
دفع شبهة قدم العالم ثم لا يخفى انه لا ينفع ايضا
هذا الاصطلاح لعلمه تعالى التفصيلي اما اولا فلانه
يبطله برهان التطبيق فانا نقول ان الله تعالى
يعلم ازلا ان للحوادث الحاضرة عنده ازلا كلا في

وقته

وقته عددا وانه اذا انقص بعض منها كان الباقي اقل
عددا من الاول كيف لا وعندهم ان البرهان يبطل
الثابتات الغير المتناهية فابطاله للكائنات الغير المتناهية
الحاضرة ازلا وابدا كلا في وقته بطريق اولى ولو تمحل
في تجويزه فليجوز لا تناهي الثابتات وحينئذ لا حاجة
الى ذلك التعسف واما ثانيا فلان معلوماته تعالى
لا تنحصر في الزمانيات لان القضايا الصرفية بالغير
الازلية ايضا غير متناهية نحو قولنا الواحد نصف
الاثنين وثلث الثلاثة الى غير النهاية وغير ذلك
من الامثلة ولا يجري فيها كون كل منها في وقته واما ثالثا
فلانه مبني على العينية فيرد الثلثة مع زيادة على المحقق الطوسي
حيث صحح علمه تعالى بكل شيء بكون علمه تعالى بذاته عين ذاته
وبمعلولاته القريبة اعيان ذواتها وبمعلولاته البعيدة
كالماديات والفانيات التي من شانها امكان ان
تتحقق في وقت او تتعلق بمتحقق بارتسام صورها
في المعلولات القريبة متكثرة بتكثر المعلومات فانه يرد ايضا انه

قوله حيث صحح صرح به في شرح الاشارات
وفي شرح رسالة العلم
منه

قوله يقدم العالم وبكونه تعالى مضطراً محضاً في تكوين
المعلولات القريبة وتلك الصور وذهب بعض المتأخرين
في الفرار عن تعلق العلم بلا شيء محض وعن جريان
برهان التطبيق في علمه تعالى الى ان علمه تعالى بالفانيات
وشيئيتها متحدان لا متغايران مثلا زمان هذا ومع
ذهب الى انها غير كائنة ولا ثابتة في انفسها بل هي
كائنة في ملاحظة الرب تعالى بدون حلولها في
غيرها ولا قيامها بانفسها وفيه ما فيه هذا هو الكلام
على الوجوه الاربعة العقلية واما ما تمسك به المعترض
اخيرا من النقل فجوابه انه يمكن ان يقال ان الشيء قد
يطلق على الكائن في الخارج كما مر ونحن بازاء ما ذكرتم
ما ظاهره ثبوت الفانيات مما استدل به المعتزلة
عليه كقوله تعالى وكان الله على كل شيء قديرا فان
قدرته تعالى قبل وقت الفعل كما تدل عليه لفظة كان
ومقدوراته تعالى غير متناهية اتفاقا وقدرته تتعلق
بكل منها تفصيلا كما تدل عليه لفظة كل ويمكن ان يقال

انهم للتحرز عن التخصيص في الاية التزموا ان الممتنع
ليس بشيء الاعتراض الثاني ان علمه تعالى بل العلم مطلقا
الحضوري وهو موقوف على تحقق المعلوم بذاته
في الخارج والموقوف على تحقق امر غيره تعالى في الخارج
ليس عينه تعالى وايضا يلزم من علمه تعالى بكل شيء التسلسل
المحال واما حصولي وهو انما يكون بقيام صور المعلومات
بذاته تعالى فاما ان تصدر تلك الصور عنه تعالى
بالايجاب ويلزم ان لا يعم قدرته تعالى وسنبطله في ابطال
مذهب المعتزلة او بالاختيار ويلزم الدور او التسلسل
والجواب منع الانحصار فيهما ان فسرا بالمشهور والا فنقول
ترتب الحضوري على تحقق المعلوم بل انما يتوقف
على ثبوته كما مر ولو سلم فنقول صورة المعلوم ليس
الا نفس مفهوم العلم به فقيامها به تعالى ليس صادرا
عن مؤثر كما مر واعلم ان طريقة الفلاسفة في الجواب
عن هذا الاعتراض ايضا ما نقلنا عنهم في الجواب عن الا
الاعتراض الاول ودفعه ايضا ما ذكرنا في دفعه

الاعتراض الثالث ان العلم بان زيدا سيتحقق غير
العلم بتحققه حين يتحقق فيرد الاول بالثاني
كما ذهب اليه ابو الحسين واستدل عليه بدلائل ذكرة
في موضعها وتبعه الفخر الرازي والمحقق الطوسي
قال في تلخيص المحصل القول بان العلم بان الشي سيوجد
هو العلم بوجوده حين يوجد بلا تغير لا يخلو عن
مكابرة انتهى والثاني حادث فليس بنفس ذاته
تعالى وكذا الاول لانه ان كان قديما امتنع زواله
لان ما ثبت قدمه امتنع زواله ولا سيما اذا كان
عينا له تعالى وان كان حادثا لم يكن عينه تعالى
والجواب ان المجوب العلم بان الشي سيتحقق عين العلم
بتحققه حين تحقق بدليل انه ينحل الى علمين الاول
العلم بتحققه في الوقت الفلاني الثاني العلم
بان الوقت الفلاني بعد الوقت الحاضر ولا شك
انه لا تغير في شي من العلمين ولا في شي من المعلومين
انما التغير في حضور الوقت الحاضر وصيرورة

الوقت الفلاني حاضرا بدله وذلك بمرور الزمان
ولما كان الزمان امرا ممتدا منتزعا من بقائه تعم فتفاوت
تع عين ذاته تعم لم يكن مصداقا للزمان وتقضي
حدوده الا نفس ذاته تعالى فلم يكن هذا التغير تغيرا
حقيقة بان نفي شي وتحقق بدله اخر في الخارج او
الذهن حقيقة بل تغير محض الوهم وهو نفس
انتفاء التغير حقيقة لان الزمان متصل واحد ولا يجوز
تغير اجزائه حقيقة لانه يلزم انفصال الفاني بالمتحقق
بل الزمان ينتزع عن انتفاء التغير اي البقاء ولا يمكن
ان ينتزع التغير عن انتفاء التغير وهكذا الحال في
معية الله تعم مع حوادث وانتفاء تلك المعية
بعد ما فني فانه ليس تغيرا في الحقيقة بل هو نفس انتفاء
التغير ومما استدل به من ذهب الى مذهب ابي الحسين
امور واهية يظهر حالها لمن تامل فيها بعد معرفة
هذه الدقيقة ومما يدل ايضا على كون العلم بان الشي
سيتحقق نفس العلم بتحققه حين يتحقق بلا تغير

فيما يرجع الى العلم ان زوال العلم بشيء لا يكون الا بالجهل
بما تعلق به العلم او العلم بشيء اخر لا يكون نافيا للجهل
بالشيء الاول ونحن نعلم انه لم يحصل فينا بتغير الزمان
جهل بما علمناه قبل وايضا لو كان العلمان متغايرين
لزم ان يتحرك كل ذهن في المعلومات دائما وتتعاقب
عليه في زمان محصور كساعة مثلا علوم غير متناهية
بمعلومات غير متناهية على حسب الحدود الغير المتناهية
المفروضة في ذلك الزمان المحصور على مذهب من لا يقول
تنبا الى الاثبات لان من يعلم ان زيدا سيتحقق بعد
عشر ساعات ينقص الزمان المتوسط بينه وبينه
شيئا فشيئا على حسب تغير الزمان وسيلانه في
حدوده الغير المتناهية ومعلوم ضرورة بطلان ذلك
وايضا لو كان العلمان متغايرين لزم ان يكون الله تعالى
جاهلا في الازل بان زيدا سيتحقق او تكون علومه
المتبدلة غير متناهية من جانب المبدا انظير ما ذهب
اليه الفلاسفة في الحوادث اليومية لان ما ثبت

قدمه

قدمه امتنع فناؤه ومعلوم ثم يتحقق ان كان قديما
امتنع زواله وان كان حادثا فقبل ذلك العلم الحادث
اما ان يكون جاهلا او عالما بعلم اخر حادث قبله
وهكذا الى لا نهاية له وذلك باطل ببرهان التطبيق
ونحوه وهذا الالزام على من ذهب الى ان لعلم الله تعالى
كونا في الاعيان ذهب اليه المحقق الطوسي في تلخيص المحصل
ثم ان للفلاسفة في جواب الاعتراض الثالث
ايضا مسلكا اخر قال المحقق الطوسي قدس سره
في تلخيص المحصل بعد ما م نقله عنه ثم ان الفلاسفة
لا يزعمون انه تعالى لا يعلم الجزئيات مطلقا بعد قولهم
انه تعالى عالم بكل المعلومات بل يقولون انه تعالى
يعلم جميع الجزئيات من حيث هي معقولات لا من حيث
هي جزئيات متغيرة قالوا المدرك للجزئيات الزمانية
من حيث هي متغيرة يجب ان يكون زمانيا ذا آلة
قابلا للتغير وهو شبيه بالاحساس وما يجرى
مجراه وهو تعالى منزه عن هذا النوع من الادراك

كما انه منزه عن الاحساس والذوق والشم والا
الحسية لاهو مذهبهم انتهى ولا يخفى ان تسليم انتفى
في الحوادث حقيقة وانتفاء العلم بها من حيث
انها متغيرة يستلزم الجهل في الجملة وهذا وجه بعضهم
كلام الفلاسفة بان مقصودهم انه ليس بالنسبة
اليه تعم حال ولا ماض ولا مستقبل فان علمه تعالى
كذاته ليس زمانيا فكما انه تعم ليس مكانيا ونسبته
الى جميع الامكنة على سواء ولا يجري في علمه تعم ولا ههنا
كذلك ليس في علمه الآن الذي للفلاسفة من جود في الكل وقت
الفلانية فقط وقدم في جواب الاعتراض الاول ان هذا
مناف لظواهر الكتاب والسنة بل لنصوصهما وللعقل
الصريح وانا طولنا الكلام في ابطال زيادة صفات
ذاته تعم عليه لان كسئلة الحسن والقبح العقليين المبني
عليهما عدالة تعالى المعلوم ضرورة من مذهب اهل
البيت عليهم السلم امر جليل القدر عظيم الخطر وكرر في
خطب اهل البيت عليهم السلم في التوحيد وشياطين

الانس

الانس لا يتركون المؤمنين يكتفون في مثل ذلك
بالنص وبرى مذهب اهل البيت عليهم السلم مع انه الاسم
لاكثر اهل العلم لا يوقعون فيه بشبهات يوهمون
انها ادلة عقلية واذا تعارض دليل العقل والنقل
وجب تاويل النقل واذا لم يمكن التاويل وجب نفي
حجية المنقول عنه ومعلوم تصديهم بذلك ومع
ذلك من تصدى لدفع الشبهات لم يات بالجميع
ما بلها فنسال الله تعم العفو عن طول الخوض
في امثال ذلك **الشك الثالث** شك الداعي الموجب
وتقريره ان الفعل الاختياري موقوف على الداعي
القوي ومعه يجب فانه عند استواء الداعي الى
الفعل والترك يمتنع وعند رجحان احدهما يجب
الراجح ويمتنع الاخر فهو واجب بالوجوب السابق
والجواب ما ذكرنا في ذيل الجواب عن شك الترجيح
بلا مرجح حين ما توهم ان هذا تقرير له في صورة
جزئية من المنع اولا بانا لا نسلم التوقف على الداعي

القوى ولا نسلم الوجوب معه ان اريد به ظاهره ولانم
الوجوب السابق معتبر ولا تحقق ان اريد به داع لا يعارضه
داع آخر فيمتنع لامتناع عند استواء الداعى لو كان لاستوا
ممكنا وتمنع وجوب الراجح لامتناع الآخر فان منشأ الشبهة
قياس الافعال الاختيارية على الافعال الطبيعية ثم التبع
ثانيا بالاستدلال على وقوع الفعل تبعا للداعى الضعيف
فان قيل يمكن ان يجاب ايضا عن شك الداعى الموجب
بانا لا نسلم ان الفعل الاختيارى موقوف على الداعى
فضلا عن الداعى القوى فليس الداعى من علله فليس الموجب
بالنسبة اليه وجوبا سابقا وسند المنع ان للفعل الاختيارى
ذاتا وصفة هى كونه اختياريا وذاته لا يتوقف على الداعى
والا امتنع صدوره عن الفاعل لولا الداعى مع انه
لا يمتنع لجواز الصدور عنه بالايجاب نعم وصفه
كونه اختياريا موقوف على الداعى لكن وصفه ليس مقدورا
لنا ولا نذم عليه بل انما نذم على اصل الفعل لاجل القدرة
والداعى فهما شرط استحقاق الذم على اصل الفعل ولا...

ان

الشك الرابع شك تخلف المعلول عن العلة التامة

ان يكون شرطا استحقاق الذم على شىء مما يستحق عليه الذم
قلت توقف اصل الفعل الاختيارى على الداعى ضرورى
وسند في ذيل الجواب عن الشك الرابع بدليلين على امتناع
صدور فعل عن فاعل بالايجاب **الشك الرابع** شك تخلف
المعلول عن العلة التامة وله في المشهور تقريرات
التقرير الاول انه لولا وجوب اختيار العبد لاحد طرفي فعله
الاختيارى وتركه بالنسبة الى المبادى التى ليس شىء منها
باختياره اى وجوبا سابقا لزم جواز تخلف المعلول
عن العلة التامة وهو اشد فسادا من الترجيح بلا مرجح
الذى لم تجوزوه ولذا لم يجوزه من جوز الترجيح بلا مرجح
لانه يستلزم الترجح بلا مرجح اما بيان الملازمة فبانه
ان لم يتحقق بعض من المبادى التى يتوقف عليها فعله
الاختيارى امتنع تحققه وان تحقق جميع ما يتوقف
عليه وجاز انتفاؤه لزم جواز التخلف عن العلة التامة
واما انتفاء اللازم فلاستلزامه الترجح بلا مرجح فقد
قال الشارح الجديد للتجريد في الشرح في بيانه عند وجود

الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره ويسمى علة
مستقلة وتامة ايضا يجب وجود المعلول والا فلنفرض
وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان اخر فوجوده
في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الاخر
لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن لامر لزم
ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لان الترجيح
الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع
ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار
وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا هو الترجح
بلا مرجح لانا نفرض ارادته او تعلقها لكونه من شرائط
التاثير موجودا في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح
مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود
في احدهما دون الاخر ترجحا بلا مرجح وانه باطل بديهة
واتفاقا كما ذكره انتهى وان اردت ان يظهر لك هذا
الدليل غاية الظهور فافرضه اولا في الفعل الاختياري
الاول وقس عليه الباقي والجواب عنه اولا ان اتباع

الشهرة

جواز تخلف المعلول عن العلة التامة

الشهرة لا يثمر وترجيح القادر احد مقدوريه على الاخر
بلا مرجح اي بلا داع يختص بالمرجح بالفتح اصلا ضروري
الاستحالة ولكن تخلف المعلول عن العلة التامة
جائز وما استدلوا به على الامتناع مدخول وانما
نشا توهمهم غلطهم في اجراء العلة التامة الحكم لا في نفس
بالامتناع فانهم جعلوا الترجيح والاختيار والارادة
وتعلقها وكذا التاثير والتكوين والاحداث ونحو
ذلك متحققا قبل المعلول ومن اجزاء العلة التامة
قال المحقق الطوسي في تلخيص المحصل في مسئلة علة الحاجة
الى المؤثر الامكان لا الحدوث الحدوث هو كون الوجود
مسبوقا بالعدم فهو صفة للوجود الموصوف به والصفة
متاخرة بالطبع عن موصوفها والوجود الموصوف
به متاخر عن تاثير موجده بالذات تاخر المعلول
عن العلة وتاثير الموجد متاخر عن احتياج الاثر
اليه في الوجود تاخرا بالطبع واحتياج الاثر متاخر
عن علته بالذات وجميعها اربع تاخرات اثنان بالطبع

تقرير دليل الفلاسفة في توقف الشيء الممكن بانه احتاج الى موجد فاوجد فهو يوجد

واثنان بالذات وذلك يقتضي امتناع كون الحدوث
علة الاحتياج وقد قالوا في معارضة الامكان صفة
للممكن فهو متاخر عنه والممكن متاخر عن تاثير المؤثر فيه
والتاثير متاخر عن الاحتياج المتاخر عن علته وهي
فاسدة لان الممكن الموصوف بالامكان ليس بمتاخر عن
تاثير المؤثر انما المتاخر عنه وجوده وعدم المتاخرين
عن ذاته اللذين بسببهما احتاج الى مؤثر هو الى علة
الاحتياج انتهى ونقول تقدم شيء من تلك الصفات
على تحقق المعلول باطل ويكفي لنا في هذا المقام الاحتمال
وبعد التجاوز عنه يكفي في الدليل العقلي انه لولا
لتوجه ما مر من التشنيع بان العبد كالوتد في الحائط
وكالقلم في يد الكاتب على ما ادعينا ضرورته من
قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وانه لا يتصور
لتوبة العاصي وندمه على العصيان معنى محصل كما مر
فان قلت انما يلزم التشنيع او ان لا يعقل التوبة اذا لم
يكن الارادة ونحوها مع تقدمها على المعلول فعلا

اختيار

اختياريا لنا وهو ممنوع والسند ان كل فعل اختياري
موقوف على الارادة لا نفس الارادة ونحوها فانها
مع كونها فعلا اختياريا لنا يجوز ان لا تكون مرادة
اصلا او تكون ارادة الارادة عين الارادة قلت
كون الفعل الاختياري غير مراد سفسطة وكذا كون
ارادة الارادة عين الارادة لان الارادة امر نسبي والنسبة
خارجة عن المنتسبين ثم نقول لا يخلو اما ان تصدر
الارادة منا على حسب دواعينا اليها ام لا فعلى الثاني
ليست اختيارية وعلى الاول تعلق بها ارادة هي غيرها
كما ان الداعي الى الداعي غيره فان الارادة مساوقة للداعي
المفضي الى الفعل والعقل يجد انه لا فرق بينهما في ذلك
ضرورة ومن ادلتنا على انه لا يتقدم شيء من تلك الصفات
على تحقق المعلول ان الارادة مثلا هي الاحداث من حيث
انه تابع للداعي كما سنبينه في جواب الشك الخامس
والاحداث ليس مقدما على تحقق المعلول اما اولا
فلان الاحداث مضاف حقيقي للمحدثية وبعلها

ونسفسطة اي جعل كون الارادة ... متقدما على المعلول المجموع ... تحقق المقاصد ان لم يتقدم الارادة ... الارادة ليست فعلا اختياريا ... ليست صادرة ... فليحقق ... ح

وابهم هل الارادة موجب بالايجاب السابق ام لا فعلى الاول لزم التشنيع بعقل التوبة وعلى الثاني يلزم المطلوب ح

بيان ان ان تكون بالذات ليس مقدما على تحقق المعلول

لحدوث عن الغير ولاحد المتضايفين لا يتقدم على الآخر
اصلا واذا لم يتقدم على المقيد اى حدوثه عنه فانتفاء
تقدمه على المطلق اى حدوثه مطلقا او تحققه مطلقا
بطريق اولى واذا كان الاحداث مطلقا غير مقدم
على تحقق المعلول فالاحداث المقيد المعبر عنه بالارادة
والمشية والترجيح والاختيار وكذا تعلقها بالمعلول
لا يتقدم عليه بطريق اولى وقس على ذلك التاثير
والتكوين **فان قلت** ما ذكرت انما يجرى فى التكوين بالمعنى
المصدرى وكلامنا فى التكوين بمعنى الحاصل بالمصدر
وهو متاخر عن المصدر كما تدل عليه الباء **قلت** المقصود
ابطال قول الفلاسفة ان الشئ ما لم يجب بوجوب
سابق لم يوجد وظاهر ان الفعل انما يشتق من المصدر
لا من الحاصل بالمصدر وايضا المحتاج بالذات الى الموثر
هو المصدر واما الحاصل بالمصدر فيترتب على المصدر
بدون موثر على حدة فان اردتم بالوجوب فى قولكم
تخلف وجود المعلول عن العلة التامة فى الحاصل

بالمصدر فنعم الوفاق اذ لا نترتب عليه المفاسد عندنا
ايضا لكن لا حاجة ح الى هذا الدليل الطويل لبداهة
توقفه على المصدر وامتناع تخلفه عنه **واما ثانيا**
فلانه لو تقدم تاثير الموثر على تحقق الاثر لكان التاثير
امرا متحققا على حدة متوسطا بين الموثر والاثر اى
ليس نفس المعلول بالمعنى الذى سيجى بعد هذا حتى يكون
التاثير فى المعلول كافيا فيه ومنسوبا اليه بالعرض لانه
لا يتصور ذلك مع التقدم على المعلول كما هو المفروض
ولا نفس العلة السابقة على التاثير حتى يكون التاثير
فيهما كافيا فيه ضرورة ان العلة السابقة على التاثير قد يكون
معلولة لغير فاعل المعلول المفروض كما فى اول فعل من العبد
وقد لا تكون معلولة اصلا كما فى اول فعل من الله تعالى
ان التاثير يجب ضرورة ان يكون صادرا عن فاعل
المعلول المفروض فى الجملة اى بالذات وعلى حدة او بالعرض
فكان باعتبار هذا التحقق من جملة ما يحتاج فى تحققه
الى تاثير على حدة ضرورة فالقول بان التاثير فى التاثير

نفس هذا التاثير الذى هو الاثر دون التاثير فى
غيره سفسطة حينئذ كما مرّ نظيره فى الداعى الجلادعى
وح يلزم التسلسل فى التاثيرات كما يظهر من تشكيك
الفخر الرازى فى المحصّل فى مسئلة الممكن لا يوجد ولا يعدم
الا بسبب منفصل ولا يفيد ح جواب المحقق الطوسى
عنه بان التاثير امر اعتبارى لا حاجة له الى تاثير
فانه انما يصحّ على تقدير ان لا يتوسط التاثير بين
الموثر والاثر ولم يذهب اليه كما نقلنا عنه واما ثالثا
فلانه لو تقدم التاثير لكان متوسطا بين الموثر
والاثر كما مر فلم يكن معلول اول للقديم تعم ولا لغيره
وبيانه ظاهر مما ذكرنا انفا واعلم ان شارح التجريد
قد نطق بالحق غفلة فى العباره المسؤلة عنه سابقا فى
تقرير الشك حيث جعل ظاهرا جميع ما يتوقف عليه
تاثير الفاعل نفس جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول
ويظهر مما ذكرنا من ان الاحداث ليس متقدما على
حدوث المعلول دليلان على بطلان ما ذهب اليه

الفلاسفة

فيه دليل وعلى ان كل فاعل مختار وابطال انقسام الفاعل الى الموجب:

ما يدل على ان الافعال المنسوبة الى الطبائع انما هى فعل الله تعالى باجراء العادة [illegible] عند اهل الاسلام [illegible]

الفلاسفة من انقسام الفاعل الى الموجب والمختار
وصدور الافعال عن الطبيعة كالحرارة والاحراق
عن طبيعة النار والبرودة والتبريد عن طبيعة
الماء ونحو ذلك الأوّل ان الاثر اذا توقف على الفاعل
وعلى توقفه ايضا على اشياء اخرى كالشرط والالة ونحو
ذلك من المبادى فامتياز الفاعل عمّا عداه من المبادى
امتيازا هو ملاك الفاعلية اما بتقدم داعية دون
ما عداه على الاثر واما بتقدم تاثيره دون ما عداه
لانه لا يتصوّر ان يكون ملاك الفاعلية محض تقدم
شى مستجمع لجميع ما يتوقف عليه شى على ذلك الشى فانه
يلزم كون كل من المبادى فاعلا وسقف نعلى الاول
كل فاعل مختار وهو المط وعلى الثانى يلزم ان يكون
التاثير امرا متحققا على حدة فى نفس الامر به يمتاز
الفاعل عن غيره فيحتاج الى تاثير اخر وقد ثبت
بطلانه انفا الثانى ان اثر الفاعل الموجب واجب
بالوجوب السابق ووجوبه السابق بالنسبة الى علته

المتقدمة على التاثير فلا توسط التاثير والعقل انما يتخلص
عن الالوفات الوهمية يحكم ضرورة بانه كما لا مصحح للتاثير
في الواجب بالذات لا مصحح للتاثير في الواجب بالغير السابق ولا
توسط بعد تحقق ذلك الغير ولا موجود ان التاثير نفس
الوجوب السابق فانه يلزم كون كل المبادي فاعلا وهذا انطق
ونظيره ايضا بما ذكرنا ان الصادر عن الفاعل حقيقة هو المعلول
وليس التاثير صادرا عنه حقيقة بل هو نفس المعلول لكن لا
حقيقة بل بمعنى ان مصداقه نفس المعلول لكن لا مطلقا
ليلزم اما ان لا يمتاز تكوين شئ اياها عن تكوين شئ
اخر اياها واما ان لا يكون الله تعالى قادرا على تكوين
مقدور العبد فيمتنع مقدور بين قدرتين مؤثرتين
كما هو راي الاشاعرة النافية لتاثير قدرة العبد في شئ
اصلا وبعض المعتزلة النافي لعموم قدرته تعالى
بل باعتبار مرتبة تحققها بالنسبة الى داعي العلة وتاخرها
عن داعي العلة بالذات المعلول اذ هو منتزع عن العلة
في مرتبة صدور المعلول عنها تبعا للداعي ولنذكر

هنا

تنبيه ابطال امتناع مقدور بين قدرتين مؤثرتين

شك امتناع مقدور بين قدرتين مؤثرتين مما قد
تمسكت به الاشاعرة في نفي تاثير قدرة العبد في
فعله الاختياري وبعض المعتزلة في نفي عموم قدرة
الله تعالى ونفي كون مقدور العبد مقدورا لله تعالى
وما يمكن ان يتوهم جواز امتناع مقدور بين قدرتين
مؤثرتين من الاشاعرة والمعتزلة فنقول ان استدل
عليه بان التكوين ونحوه نفس المعلول كما ذكرنا انفا
فجوابه ما قد عرفته ايضا انفا من انه ليس نفس المعلول
مطلقا فان قلت فعل العبد متاخر عن ذات الله تعالى
لا محالة فهو متاخر عن جميع علومه التي منها الداعي لانها
عين ذاته تعالى فليس في العبد ملاك الفاعلية
له دون فاعلية الله تعالى له قلت لا نسلم تاخره
عن داعي الله تعالى لان العينية مجاز كما مر مفصلا
في ذيل الجواب عن الشك الثاني فان قلت لم تاخر
عن هذا دون ذاك قلت الداعي في الله تعالى علمه بالمصلحة
وحكمته واما في العبد فلا حاجة الى العلم سوى الداعي بشئ

كان الداعي قويا بالنسبة الى معارضه ام ضعيفا وقد
مر بيانه في جواب الثالث الاول في الرد على من توهم ان
فعل العبد حينئذ بالبخت والاتفاق وان استدلوا عليه
بان تكوين العبد شيئا شخصا ممكن في نفسه كما ان الشي
الذي تعلق به ذلك التكوين اي الاثر الكائن ممكن
في نفسه ولا يمكن صدور هذا التكوين عن غير
ذلك العبد ولا قائل بالفصل وكذا الكلام في اختيار
العبد فجوابه ما عرفته من انه نفس المعلول بالمعنى المذكور
سابقا فهو انتزاعي محض لا يتعلق به تكوين اصلا وليس
اثرا للشي قطعا لا مباشرة ولا توليدا وتفصيله انه ان
اريد بالتكوين مفهومه او حصة مفهومه فهو شي وممكن
التحقق في الاذهان اذ يمكن ان يخبر عنه بقضية
طبيعية وان اريد به فرده الحقيقي فليس بشي اذ لا
يمكن ان يخبر عنه بقضية غير طبيعية لا ايجابا
ولا سلبا كما هو المشهور في قولهم المجهول المطلق لا يخبر عنه
ونحوهما ولذا لا يصح ان يقال هل الله تعالى قادر على

الممتنع

الممتنع او عاجز كما روى ابن بابويه رحمه الله تعالى في كتاب
التوحيد في باب القدرة عن ابي عبد الله عليه السلم
انه قال قيل لامير المؤمنين ع هل يقدر ربك ان يدخل
الدنيا في بيضة من غير ان يصغر الدنيا او يكبر البيضة
قال ان الله تبارك وتعالى لا ينسب الى العجز والذي
سالتني لا يكون مراد السائل هنا الادخال الخارجي فان
الادخال الاعم من الخارجي والعلمي شي وممكن ومقدور
لله تعالى كما في كتاب التوحيد من الكافي في رابع
باب حدوث العالم واثبات المحدث وان استدلوا
عليه بان خصوصيات الفاعلين من مشخصات المعلول
لانها من مشخصات التكوين كالموضوع للعرض والتكوين
والتكوين من مشخصات المعلول لان التشخص نحو التحقق
او مساوق له فجوابه انا لا نسلم ان التكوين من مشخصات
المعلول وكون التشخص نحو التحقق او مساوقا له لا يقتضيه
لجواز ان لا يكون هذا النحو نفس مرتبة التحقق وتاخره
عن داعي العلة بالذات والتكوين انما ينتزع منها

وهي مصادقة كما مر ودن استدلوا عليه بما في المواقف
من انه لو اراد الله شيئا واراد العبد ضده لزم اما
وقوعهما او عدمهما او كون احدهما عاجزا انتهى
وبيانه ان القدرة المؤثرة مسابقة لكون الشخص بحيث
ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل فان اريد بالشرطية
الكلية لزم احد ما ذكر وان اريد الجزئية كان فاقد
القوة والالة والصحة قادرا لجواز حصول القوة و الصحة
والالة والجواب ان هذا انما يرد على المعتزلة حيث قالوا
بتقدم قدرة العبد على وقت الفعل وبانه شاء الله
الطاعة من العاصي واما عندنا فيجوز اختيار كل
شيء فانه لا يتصور التعارض بين الارادتين اصلا
في مقدور العبد فالفرض فرض محال ويجوز ان يستلزم
المحال المحال فان ارادة الله تعالى ضد شيء في محله
في وقته ان كانت ارادة حتم كانت منافية لقدرة
العبد عليه وان كانت ارادة عزم واختيار كانت
منافية لارادة العبد اياه والجواب عن التقرير الثاني

للشك

للشك تخلف المعلول عن العلة التامة ثانيا ان قوله
وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين على الاخر
بلا مرجح غير مسلم فان معنى الترجح بلا مرجح تحقق
الممكن بلا فاعل فانه المحال ضرورة واتفاقا واما تحقق
الممكن بلا داع مختص فلازم للترجيح بلا مرجح
ضرورة وفيه بحث في الظهور والاتفاق وسنبينه
في اخر ذيل الجواب عن الشك الخامس فقوله لان الترجيح
الحاصل من الفاعل مشترك الى اخره لا يدل على مقصوده
لكن الامر في هذا الجواب هين لانه لا يحسم مادة الشبهة
فانه لو جعل المقصود لزوم الترجيح بلا مرجح اي التاثير
بلا تاثير لتخلف المعلول عن العلة التامة وقال بدل
قوله لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح
لزم في صورة الانتفاء الترجيح بلا مرجح وهو محال
ضرورة واتفاقا لم يرد عليه هذا التقرير الثالث لشك تخلف
المعلول عن العلة التامة ما ذكره ابن سينا في الهيات
الشفا في فصل في ابتداء القول في الواجب الوجود حيث

التقرير الثالث لشك تخلف المعلول عن العلة التامة

قالوا على ما علمت فنقول انه يجب ان يصير واجبا
بالعلة وبالقياس اليهما ممكنا ايضا فكان يجوز ان يوجد
وان لا يوجد غير متخصص باحد الامرين وهذا محتاج
من راس الى وجود شيء ثالث يتغير له به الوجود عن العدم
او العدم عن الوجود عند وجود العلة فيكون ذلك
علة اخرى ويتمادى الكلام الى غير النهاية واذا تمادى
الى غير النهاية لم يكن مع ذلك قد تخصص له وجود
فلا يكون قد حصل له وجود وهذا محال لا لانه
ذاهب الى غير النهاية في العلل فقط فان هذا في
هذا الموضع بعد مشكوك في احالته بل لانه لم يوجد حد
بعد ما به تخصص وقد فرض موجودا فقد صح ان
كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم يجب انتهى والجواب
انه ان اراد بالتخصص التخصص الوجوبي فلا نسلم قوله
وهذا محتاج من راس الى وجود شيء ثالث فانه في
مرتبة المدعى في الظهور والخفاء بل يمكن ان يقال انه
عين المدعى وان اراد به التخصيص الرجحاني او الاعم منهما

فلا نم قوله غير متخصص باحد الامرين فانه متخصص بكل
منهما باعتبار تخصصهما رجحانا لتحقق العلة القابلية
والداعيين المخصصين المتعارضين وليس تحقق
مثل ذلك ولا انتفائه بالبحث والاتفاق كما ظهر في
جواب شك الترجيح بلا مرجح وان اراد به التخصص الوقوعي
المطابق لتخصيص القادر احد مقدوريه بالوقوع
فلا نسلم ايضا قوله غير متخصص باحد الامرين وهو ظاهر
فان قلت يمكن ان يتوقف اثبات المقدمة الممنوعة بعد اختيار
الشق الاول بل في اثبات المدعى من راس بان يكون ما لم يترك
ثالثا للشك او توجيها للتقرير الذي في ان علة احتياج
الممكن الى الفاعل المستقل الامكان فلو كان بالنسبة
الى الفاعل المستقل ايضا ممكنا لاحتاج الى فاعل اخر
من راس اي هو خلاف الفرض ويلزم التسلسل ان لا
يتحقق فاعل مستقل اصلا قلنا لا يقال يرد على هذا النقض
لانه كما يحتاج الممكن الى الفاعل المستقل لامكانه قد يحتاج
الى العلة الناقصة ايضا لامكانه فيلزم ان يكون واجبا

بالنسبة الى العلة الناقصة ايضا هذا خلف لانا نقول ليس
الامكان علة لاحتياج الممكن الى العلة الناقصة بلا واسطة
فان الامكان علة لاحتياجه الى العلة التامة ومجموع احتياجه
الى العلة التامة واحتياج العلة التامة الى العلة الناقصة
علة لاحتياج بعض الممكنات الى العلة الناقصة لا يقال
العلة الناقصة متقدمة على العلة التامة لانها جزؤها
ولا يمكن ان يكون الاحتياج الى المقدم بعد الاحتياج
الى المؤخر لانا نقول لا نم قوله ولا يمكن الخ تلخيص الجواب علة
احتياج الممكن الى الفاعل المستقل الامكان بمعنى جواز
تحققه وجواز انتفائه في نفسه لا بمعنى جواز صدوره
وجواز لا صدوره عن نفسه واعلم انه يندفع ايضا
بما ذكرنا من جواز تخلف المعلول عن العلة التامة شبهتان
مشهورتان الشبهة الاولى استدلال على قدم العالم
زمانا وهي انه لا يخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه في
تحقق ممكن ما حاصلا في الازل اولا فان كان الاول
لزم تحقق ذلك الممكن في الازل لامتناع تخلف المعلول

[illegible]

عن

عن علته التامة وان كان الثاني فاذا حدث ممكن
ما فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آخر فيلزم تحقق
ممكن بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث
امر آخر فننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وقد يجاب عنها
بان كون القديم الزماني علة تامة لحادث زماني اول
لا يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة في نفس الامر
وذلك لان الاستمرار بينهما مخترع محض لا يجري فيه
استفسار واليه اشار المحقق الطوسي في التجريد
حيث قال واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله
انتهى والدواني في شرح العقايد نسب هذا الجواب الى الحنفية
واما الاستفسار بان الامتداد بين يومنا هذا ومبدا
الزمان لم يكن اكثر مما هو في الواقع فجوابه انه يجوز ان يكون
الاكثرية محالا في نفسه اذ لا متحقق بين يومنا هذا الا
البعد المخصوص بينه وبين المبدا واما ان حدوث
الاجسام والزمان الذي هو مقدار حركتها يستلزم
حدوث العالم مطلقا بذاته زمانا دون الواجب فبيانه انه

معلوم ضرورة ان الزمان قبل تحقق الفلك متوهم
مخترع محض على القول بكون الزمان كائنا في الخارج
ومقدارا لحركة الفلك كما ذهب اليه الفلاسفة
وهم الخصوم هنا ولا مجال للوهم ان يتوهم استمرارا
وامتدادا ممكنا ازلا مع العلم بحدوث الاجسام
في زمانا بخلاف الواجب نعم بيان ذلك ان القديم الزما
ني ليس هو ان يستمر في نفس الامر زمان التحقق في جانب
الماضي لا الى نهاية بل هو ان يكون الشيء بحيث يحكم
العقل ولو بمعونة اختراع الوهم بان لتحققه استمرارا
في جانب الماضي لا الى نهاية والحدوث الزماني يقابله قال
الطبرسي رحمه الله في جوامع الجامع في تفسير سورة
الحديد هو الله القديم السابق لجميع الموجودات بما لا
يتناهى من الاوقات او تقدير الاوقات انتهى ولا
شك في ان الوهم انما يخترع هذا الاستمرار بعد العلم
بحدوث الاجسام زمانا فيما لم يسبقه شيء اصلا ولا ذاتا
ولا زمانا اذ لم يتحقق منشأ انتزاعه في غيره ولا يتوهم

ان هذا يستلزم كون القديم الزماني الله تعالى اختراعيا
محضا الا ترى انه لو فسر شدة اللون بكون اللون
بحيث يصح ان ينتزع العقل منه ولو بمعونة اختراع
الوهم مثل الضعيف وزيادة كان الشدة بهذا المعنى
امرا متحققا في نفس الامر في الشديد دون الضعيف
لاختصاص منشأ الانتزاع بالشديد مع كون مثل
الضعيف غير متحقق في الشديد بحسب نفس الامر كما
دل عليه البرهان واعلم ان هذا الجواب ضعيف لان
الدوام والحيوة والبقاء والسرمدية ونحو ذلك من صفات
ذاته تعالى فدوامه قبل تحقق شيء من العالم كدوامه
بعده وان لم يتم ذلك كما سيظهر من الوجه الثالث
والجواب التحقيقي عنها بعد تسليم امتناع تخلف المعلول
عن العلة التامة وجوه الوجه الاول النقض الاجمالي بان
يقال لو تم هذا الاستدلال لم يرتبط حادث بقديم فلم يتحقق
حادث اصلا هذا خلف والجواب الثاني الحل بان يقال على الشق
الاخير انه بعد نقل الكلام الى الشرط الحادث لا يلزم التسلسل

سواء كان العالم حادثا ام قديما لان الشرط الحادث
هو تقضي الاستمرار السابق اي وصوله الى حد هو
مبدا تحقق الممكن ولما كان بقاء الاستمرار مع انتفاء
وصوله الى الحد المذكور ممتنعا لذات ذلك الاستمرار
كان التقضي امرا واجبا غير محتاج الى علة حتى يلزم
التسلسل فان قلت ان كان هذا التقضي واجبا لذاته
كان واقعا دائما هف وان كان ممتنعا لذاته كان
غير متحقق اصلا هف وان كان ممكنا لذاته كان
محتاجا الى مؤثر قلت الزمان انتزاعي فنختار انه واجب
بالذات بالمعنى الذي مر ذكره في صفات ذاته تعالى
له لانه لا معنى لتحقق الانتزاعيات في نفس الامر الا تحقق
منشا انتزاعها في الخارج او في الذهن وهما فيما نحن فيه
ذات الواجب تعالى باعتبار بقائه عند المحققين واما
الفلاسفة القائلون بان الزمان منتزع من الحركة
الوسط القائم بالفلك باعتبار بقائها فنقول في تحقيق
رابط الحادث الزماني بالقديم على اصولهم هو ممكن لذاته

تحقيق ربط الحادث الزماني بالقديم على اصول الفلاسفة

لكن

لكن الممكن قد يكون ممكنا من جهة واجبا من جهة
اخرى فهو انما يحتاج الى المؤثر من حيث انه ممكن لا من حيث
انه واجب بيان ذلك ان الضرورة والوجوب كما يكون
ذاتيا قد يكون بشرط كما بينه المنطقيون في القضية
الضرورية والمشروطة العامة فهذا التقضي محتاج
الى المؤثر الذي يؤثر في تحقق الاستمرار ولكن بشرط
تحقق الاستمرار وبلوغه الى ذلك الحد يكون واجبا
وبعد تحقق الاستمرار لا يحتاج بلوغه الحد ووجوده
الغير المتناهية المفروضة فيه الى علل حادثة بازائها
كما في التكوين الذي هو في مرتبة المعلول ونحوه من جملة
صفات كما في سماع الله تعالى المتاخر بالذات عن المسموع
بل في مرتبته وابصاره المتاخرين بالذات المبصر بل في مرتبته
ونحوهما من جملة صفات فعلية وكما ذهب اليه ثمامة
بن اشرس في المتولدات من انها حوادث لا محدث
لها ولا ينافي في ذلك ما سيذكره المصنف من ان تعلق
الحادث بالمحدث كتعلق البناء بالبناء والكتابة بالكاتب.

ضروري والعلم به شرط في الحق كما سيجيء في الفصل
الثاني لان مراده الامور العينية ولو عمم قيل المحدث
الضروري اعم من محدثه بلا واسطة ومن محدث
ما يستلزمه **الوجه الثالث** المعارضة بان الحدوث الزماني
للعالم بمعنى تجدده بعد مضي استمرار وامتداد منتزع
من بقاء الله تعالى وازليته من ضروريات دين الاسلام
ولا سيما مذهب الامامية وهو المتنازع فيه بين المليين
وغيرهم كما يظهر لمن يتصفح صحف العلماء ولمن يقتفي
احاديث اهل البيت عليهم السلام في ذلك فتحفظ مذهب
للفلاسفة في ان تخلف المعلول الزماني كان في الازل
ولا يمكن ان يكون انتزاعيا وفي ان تخلف المعلول عن
العلة التامة محال بارتكاب ان العالم حادث بالحدوث
الدهري دون الزماني وبارتكاب ان كل فاعل
سوى القيوم الحق تعالى مضطر في صورة مختار جرأة
على الله ورسوله واهل بيته عليهم السلام **ويمكن** المعاد
ايضا بالاستدلال عقلا على حدوث العالم زمانا

بان

بان القدم الزماني للعالم على نحو ما قالته الفلاسفة
الزنادقة ومن يحذو حذوهم من كون الزمان متحققا
في الخارج ومقدار الحركة الفلك وغير متناه في جانب
الماضي وكون كل حادث موقوفا على حوادث متعددات
غير متناهية في جانب الماضي يستلزم انحصار ما لا يتناهى
اجزاؤه المتساوية والمتزايدة العددية بين حاصرين
احدهما الواجب والاخر المعلول الاخير واستحالة ذلك
من بديهيات العقول من غير فرق بين كون الاجزاء
مجتمعة او متعاقبة **بيان** لزوم الانحصار ان الواجب
حينئذ متقدم بالذات على كل واحد من اجزاء السلسلة
بتقدم واحد وسيجيء معناه وهذه السلسلة مترتبة
ذاتا عندهم باعتبار الاعداد فهو نعم طرف هذه السلسلة
بهذا الاعتبار وطرفها الاخر المعلول الاخير **ويندفع**
بهذا التقرير ما اشتهر من انه لم لا يجوز ان يكون علة
كل منها الواجب مع ما فوقه فلا يكون طرفا للسلسلة
بل ماخوذا مع بعض السلسلة في عليته كانها **لان** غاية

الامران يجوز ترجيح اعتبار ان الاول كونه متقدما على كل
واحد منها بتقدم واحد كما ذكرنا الثاني كونه ماخوذا
مع بعض السلسلة في علية كل منها فهو بالاعتبار الثاني
وان لم يكن طرفا للسلسلة ولا واقعا في نظامها لكنه
بالاعتبار الاول طرفها ويلزم منه الانقطاع عند الوجوب
بذاته تع وبطلان الاعتبار الثاني لتنافي الاعتبا
ثم بعد التنزل نقول انه تع مقدم بالزمان على
كل واحد من الحوادث المرتبة زمانا اذ لا يخرج شيء
على تقدير قدم العالم زمانا انه لا يخرج سوا وتقدم الزمان
عن مقارنة حد من الزمان فيكون طرفا لها بهذا
الاعتبار وان كان مجامعا لكل منها ايضا ولانا في هذا
كونه تع خارجا عن الزمان والزمانيات كما وردت
به الروايات فان معناه نفي التغير فيه كالزمانيات
التي يكون جزء من الزمان مختصا بالظرفية لتحققها
او لصفة من صفات الذات لها كما روي في نهج البلاغة
في خطبة امير المؤمنين عم انه قال الذي لم يسبق له حال

حالا

هو كونه تعالى خارجا عن الزمان والزمانيات

[illegible]

حالا فيكون اولا قبل ان يكون اخرا ويكون ظاهرا قبل
ان يكون باطنا اي اولا باعتبار صفة متقدمة قبل
ان يكون اخرا باعتبار صفة اخرى حادثة بعد انتفاء
الاولى وظاهرا باعتبار صفة متقدمة كاللون مثلا
قبل انتفائها ويمكن نفي العكس ايضا هنا دون الاول
كما لا يخفى ولعل التخصيص بالذكر لان العكس متصور
بدون سبق حال حالا باعتبار ما قبل العالم وما بعده
ولانه تفسير لقوله تع هو الاول والاخر والظاهر والباطن
بان الاولين في حكم اسم واحد كما يظهر مما رواه ابن بابويه
رحمه الله في كتاب التوحيد في باب معنى الاول والاخر
وكذا الاخران وقال عليه السلم في خطبة من نهج البلاغة
اولها ما وحده من كيفه لا تصحبه الاوقات ولا ترفده
الادوات ويبين عم ذلك بقوله سبق الاوقات كونه
والعدم وجوده والابتداء ازله ووجه ان الصحبة
المنفية هنا اخص من المقارنة التي اثبتناها فان المراد
بالصحبة ان يكون الصاحب محيطا بالمصحوب بحيث لا يكون

[illegible]

المصحوب ولاجزء منه ان كان له جزء منفكا عن الصاحب
وهو المراد بالضمائن فيما روى في الكافي في كتاب التوحيد
في رابع باب جوامع التوحيد من قوله عليه السلم لا تصحبه
الاوقات والمقارنة اعم من ذلك ولما كان الوقت
عبارة عن هذا الظرف بالنسبة الى المظروف الحادث
من حيث انه حادث لزم ان لا يصحبه شيء من الاوقات
ولا القدر المشترك بينها القديم تعالى فقوله ع سبق
الاوقات كونه بيان لقوله لا تصحبه الاوقات واما قوله ع
والعدم وجوده فبيان لقوله لا ترفده الادوات فان
على ترتيب اللف والارفاد الاعانة والعدم بفتحتين
وبالضم وبضمتين مصدر باب علم من المتعدى
فقدان ما يحتاج اليه والمراد بالعدم هنا عدم غيره
تعالى ما يحتاج اليه والوجود مصدر باب ضرب وورث
يقال وجده وجودا ووجدة اذا ادركه فان اريد بادراك
الشيء احساسه كان الموجودية منفية عن الله تعالى
كما في الصحيفة الكاملة في دعاء يوم عرفة ولم تمثل

فيكون

فيكون موجودا وان اريد الاستعانة به وقت الحاجة
ونيل المطلوب منه اوانه معلوم الكون لا شك ولا وهو حاصر
شبهة كان الموجودية ثابتة له تعالى كما في الكافي
كتاب التوحيد في باب ادنى المعرفة وانه قديم مثبت
موجود غير فقيد فالمراد انه تعالى لا يستعين بالادوات
لان غناه عن الادوات قبل حاجة كل ذي حاجة اليها
واما قوله عليه السلم والابتداء ازله فبيان لكل من قوله لا
تصحبه الاوقات وقوله لا ترفده الادوات والمراد بالابتداء
احداث اول الحوادث والمراد بالازل القدم وهو دوام
الكون في الماضي والمراد ان السابق على كل ما سواه لا يكون
حادثا فلا يصحبه وقت وفعله محض قدرته فلا ترفده
اداة ثم ان من زعم ان المراد بالعدم والوجود هنا
الانتفاء والكون فقد وقع في الاشكال قال سيدنا
الاجل المرتضى في جواب المسائل الحلبيات ولعل سائلا ان
يسأل عن معنى قوله ع في هذا الكلام سبق الاوقات
كونه والعدم وجوده فيقول كيف يسبق العدم وجوده

وما كان تعالى موجودا فيما لم يزل الا وشيئا معدومة
فما سبق وجوده عدمها وانما سبق وجوده وجودها
والجواب عن ذلك ان معنى هذا الكلام ان وجوده
تعالى سبق عدم ذاته لا عدم غيره من الذوات
والفائدة في ذلك ان كل موجود سواه من المحدثات
فعدمه سابق لوجوده ولهذا الحد ما كان محدثا
والمحدث ما كان موجودا بعد عدم والقديم ما وجد
لا من عدم فاراد عليه السلام ان الوجود سبق من غير
عدم تقدمه وجميع الذوات بخلاف ذلك وليس
لاحد ان ينكر لفظة سبق في هذا الموضع فيعتقد
انها تقتضي لحاق المسبوق به على كل حال ويظن ان
الوجود اذا سبق العدم اليه كان العدم منتظرا فيه
وذلك انه قد يقال سبق الى كذا وكذا دون كذا
فيما يجيء على بعض الاحوال وانما المراد بها ههنا ان
الموجود حصل له من غير عدم وان كان لا يحصل
لغيره الا من عدم انتهى ثم لا يخفى انه لا يمكن التشبث

في اثبات

في اثبات الاختصار بين حاصرين بعد التنزل
بملاحظة التقدم المطلق المشترك بين التقدم
الذاتي والتقدم الزماني وجعله طرفا باعتباره
ويمكن ايضا الاستدلال على حدوث العالم زمانا على تقدير
ثبوت مكونه له بان يقال انه تع حينئذ مقدم على
طبيعة العالم من حيث هي اي المفهوم المشترك
بين اجزائه تقدما باعتباره يكون القدر المشترك
بمنزلة شخص كائن في الخارج موخر عنه تعالى سواء
كان القدر المشترك كائنا في الخارج او مفهوما اعتباريا
اعتباريا محضا لانه تعالى مقدم على كل فرد للقدر المشترك
بتقدم واحد اي يكون تحققه باعتبار كون واحد
قبل تحقق كل واحد من افراد مفهوم ما سوى الله تع
مثلا وكل مقدم على كل واحد من افراد شيء بتقدم
واحد بالمعنى المذكور مقدم على طبيعة ذلك الشيء من حيث
هي بالمعنى المذكور فله تعالى من حيث هذا التقدم حصول
في مرتبة من مراتب نفس الامر مخصوصة من هذه الحيثية

فيه بيان معنى التقدم الواحد

اما حين بقاء العالم او حين حدوثه اذ لا يخرج شيء
على تقدير قدم العالم زمانا او قدم الزمان عن مقارنته
حدوث الزمان وان لم يكن زمانيا والاول محال لاستلزامه
خلاف الفرض والثاني من تحصيل الحاصل والثاني
يستلزم المطلوب وهو حدوث العالم زمانا على تقدير ثبوت
الواجب بالذات وهذه القضية الكلية اي قولنا كل
متقدم على كل واحد ضرورية ان قيل التقدم بالوحدة
كامر والا فلا ينقدح ما استدل به بعض المتأخرين على
اثبات الواجب تعالى بدون التمسك بابطال التسلسل
حيث قال على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات
لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير
على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق
ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود لان الشيء ما لم
يوجد لم يوجد انتهى اما اولا فلانتقاضه باستلزامه
استحالة لا تناهي الحوادث الزمانية بمعنى لا انقطاع
في جانب الابد لان كل واحد منها سيقع ضرورة وان كان

وقوع

وقوع مجموعها بحيث لا يشذ عنها واحد اصلا محال
وغير متصور بحكم ضرورة معلوم تأخر الزمان بقاء باعتبار
في نفسه ان كان من الكائنات الخارجية او باعتبار
منشأ انتزاعه ان كان متحققا في نفس الامر فقط عن
كل واحد منها ضرورة انقطاعه بدون انقطاع
الزمان فيلزم انقطاع طبيعتها من حيث هي بالمعنى
المذكور قبل انقطاع الزمان بل يلزم انقطاع طبيعتها
من حيث هي قبل نفسها لتأخرها بقاء عن كل واحد
من افرادها واما ما رواه ابن بابويه رحمه الله تعالى
في كتاب التوحيد في باب مجلس الرضا عم مع سليمان
المروزي قال ثم قال الرضا عليه السلام يا سليمان هل يعلم الله
تعالى جميع ما في الجنة والنار قال سليمان نعم قال افاذا كان
حتى لا يبقى منه شيء الا كان ايزيدهم او يطويه عنهم
قال سليمان بل يزيدهم قال فاراه في قولك قد زادهم
ما لم يكن في علمه انه يكون قال جعلت فداك فالمزيد
لا غاية له قال فليس يحيط علمه عندكم بما يكون فيهما اذا

لم يعرف غاية ذلك واذا لم يحط علمه بما يكون فيهما
لم يعلم ما يكون فيهما قبل ان يكون تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا قال سليمان انما قلت لا يعلمه لانه لا غاية
لهذا لان الله تعالى وصفهما بالخلود وكرهنا ان نجعل لهما انقطاعا
قال الرضا ع ليس علمه بذلك بموجب لانقطاعه
عنهم لانه قد يعلم ذلك ثم يزيدهم ثم لا يقطعه عنهم
وكذلك قال تعالى في كتابه كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وقال تعالى
لاهل الجنة عطاء غير مجذوذ وقال عز وجل وفاكهة
كثيرة لا مقطوعة ولا ممنوعة فهو جل وعز يعلم ذلك
ولا يقطع عنهم الزيادة فيحتمل ان يقال ان مقصوده
ع كما يدل عليه سابقه ابطال ما ذهب اليه سليمان من
ان ارادته تعالى وعلمه من قبيل واحد وكل منهما قديم
ومن صفات الذات فلا يتخلف عن شيء منهما متعلقه
اي المراد والمعلوم فتصدى عليه السلام لاثبات انه يتخلف
دائما معلوم ما من علمه تعالى والا لكان لمفهوم جميع معلوماته

[illegible]

الواقعة كل واحد منها في الخارج فرد حقيقي واقع ايضا
في الخارج لاجتماع اجزائه فكان لمفهوم جميع ما في الجنة
والنار فرد حقيقي هو ايضا من افراد مفهوم ما يكون
في الجنة والنار اي من حيث انه جميع وان يكون وجود يتحقق
ذلك الجميع وسياق الكلام الى اخره وقوله عليه السلام
قد زادهم ليس مقول القول بل هو مفعول ثان لا
ولو لم يكن مقصوده عليه السلام ذلك بل كان مقصوده
اقامة البرهان على انه لا يصح الحكم بان كل واحد مما في الجنة
والنار سيقع لكان تشكيكا في الضروري ومنافيا
للروايات المذكورة ولتوجه ان يقال ح ان وقوع كل واحد
من معلوم الوقوع لله تعالى لا يستلزم وقوع الجميع حتى
لا يبقى منه شيء الا كان لان وقوع كل واحد من فرد مفهوم
لا يستلزم وقوع مجموع الافراد من حيث المجموع لجواز
ان لا يكون لمفهوم المجموع ح فرد حقيقي اصلا كما ذكرنا
في ذيل الجواب عن الشك الثاني في جواب الاعتراض الاول
على عينية العلم بكل شيء للذات تعالى فضلا عن ان يتحقق

وزن لاجماع اجزائه اي في الخارج فلا يكفي ان الاجتماع باعتبار الكون في الخارج [illegible] الاول الاجتماع [illegible] وهو يرى البطلان في الحوادث المتعاقبة [illegible] الى البطلان بها [illegible] الاجتماع في طرف الدهر [illegible] الزمان [illegible] الفلاسفة في الحوادث المتعاقبة [illegible] بالنقل [illegible] البطلان [illegible] اجزائه [illegible] منه

ذلك المجموع ولو سلّم ذلك نقول وقوع كلّ واحد
من اجزاء المجموع في وقت ما لا يستلزم وقوع المجموع في وقت
ما كما سنفصله بعيد هذا ويمكن ان يكون قوله
عليه السلم فليس يحيط علمه عنده كما لخ وقوله ليس علمه بذلك
اشارة الى جميع ما ذكرنا فانه قد عدل سليمان الى نفي
علمه تعالى الابد وابطل ما يكون في الجنة والنار بقوله فان زيد
لا غاية له كما هو ظاهر اللفظ فرده عليه السلم بانه يستلزم
نفي علمه تعالى بشيء مما يكون فيهما اصلا واذ الفرق بحكم
معلوم البطلان ثم استدل سليمان على ما عدل اليه
وهو نفي علمه تعالى بالمزيد باجراء دليله عليه السلم فيه فاجاب
عليه السلم بالفرق بين صورتي فلم اراد ته تعم وحده
في اجزاء الدليل وهو اشارة الى ما بيناه و اما كون نقضه
عليه السلم محض التشكيك والتحيير فغير لايق بشانه عليه السلم
والله اعلم لا يقال فحينئذ فيدفع النقض لحصول الفرق بين
صورة الدليل وصورة النقض بان لمفهوم جميع الكائنات
المنحصرة في الممكنات فردا حقيقيا لانها اما مجتمعة او ما

متعاقبة في جانب الازل الى الان بخلاف مجموع الحوادث
الغير المتناهية فيمكن تقرير الدليل هكذا التكوين مقدم
على كل جزء من مجموع الكائنات وكل مقدم على كل جزء من
مجموع مقدم على الطبيعة المشتركة بين الاجزاء من حيث
هي بان تكوين تلك الطبيعة المشتركة بمنزلة شخص
موخر في الكون الخارجي سواء كانت امرا اعتباريا او حقيقيا
كما مرّ وهكذا نقول في العكس لانا نقول تقرير النقض ح
هكذا لو كانت الطبيعة في صورة ان يكون للمجموع فرد
حقيقي بمنزلة شخص موخر عن شيء لاجل تاخر كل جزء
من المجموع عن ذلك الشيء لكانت الطبيعة في صورة
ان لا يكون للمجموع فرد حقيقي ايضا بمنزلة شخص موخر
لاجل تاخر كل فرد لمفهوم القدر المشترك عن ذلك
الشيء والفرق بحكم معلوم البطلان ولما توهم الاستدلال
على انه لو كان كل واحد واحد من الجملة الغير المتناهية
بمعنى لا تقف واقعا في وقت ما او ممكن الوقوع
لزم كون الجملة بحيث لا يشذ عنها واحد اي الغير المتناهية

بالجملة

بالفعل واقعة فى وقت او ممكن الوقوع بان انتفاء
دائما او بالضرورة انما يكون بانتفاء واحد من الاجزاء
دائما او بالضرورة والمفروض ان كل واحد من الاجزاء
واقع فى وقت ما او ممكن الوقوع قطعا ام السقوط مما مر
لان هذا ايضا تشكيك فى الضرورى ومنافٍ للاوليات
وايضا ذلك انما يكون فيما يكون فيه لمفهوم الجملة بحيث
لا يتنازعنا واحد فرد حقيقى يصدق هو عليه
وما نحن فيه ليس كذلك كما مر ولو سلمنا ذلك نقول تحقق
انتفاء الجملة فى الخ ممنوع لان انتفاء الجملة دائما او بالضرورة
قد يكون بانتفاء بعض بعض منها فى وقت بان يكون
الابعاض المنتفية متناقصة الى غير النهاية معينة
مجملا فى الذهن باعتبار كل وقت بتعيين مغاير لتعينها
فى وقت اخر وبالجملة صدق الكلية المطلقة العامة
او الممكنة العامة سواء كانت موجبتين ام سالبتين
لا يقتضى ان يكون مجموع التخصيصات من حيث
المجموع واقعا او ممكنا لانه لا يقتضى جواز ان يتوافق

جميع تخصيصاتها فى الزمان باعتبار التحقق او ان يكون
زمان متناه فى جانب الابد ظرفا لجميعها ولا يمكن ان يكون
مجموع التخصيصات واقعا الا باحدهما لانه يشترط فى وقوع — وفيه ما فيه
كل مجموع فى الجملة ان تكون اجزاؤه واقعة على احد الوجهين
ضرورة انه لو لا احدهما لوجب ان ينتفى فى كل وقت
من الاوقات الغير المتناهية من جانب الابد بعض معين
فى الذهن ولو مجملا منه ومعلوم انه لا يمكن وقوع
مجموع فى وقت من الاوقات مع انتفاء بعض منه فيه
وفى كل واحد من الازمنة السابقة عليه بل بما اشتهر
بعضهم فى وقوع المركب بالوجه الاول كما يظهر من استدلالهم
على نفى وقوع الحركة بمعنى القطع فى الخارج وحكمهم
باستحالة وقوع المركب من النقيضين فى الخارج زائدا
على حكمهم باستحالة اجتماعهما فى الخارج ولعل هذا منشأ
توهم الفلاسفة ان براهين ابطال التسلسل لا تجرى
فى الامور الغير المجتمعة فى الوقوع اصلا وينطبع ما حررناه
ما توهم جمع من المشاهير بناء على توهم ان صدق الكلية

منهم الله الذى ذكر فى رسالة اثبات الواجب الجديد
ذكره فى حاشية الهيات شرح التجريد
سلمه الله

المكنة السالبة يستلزم امكان تحقق جميع شخصياتها
من حيث المجموع من انه لو كان كل واحد من عدمات غير
متناهية ممكنا لزم ان يكون مجموع العدمات من حيث المجموع
ممكنا فادعوا في اثبات الواجب بدون تمسك بابطال
الدور والتسلسل انه لو انحصر الموجود في الممكن لكان
انتفاء الاحاد باسرها بان لا يوجد شيء منها ممكنا او على
بداهة ان جميع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية
او غير متناهية في حكم واحد في امكان طريان الانعدام
عليها بالكلية فقالوا ان مجموع الموجودات من حيث هو
موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك ثبت وجود
الواجب تعالى وذلك لما مر من ان امكان كل واحد
لا يستلزم امكان المجموع من حيث المجموع لما مر من النقض
وما سيجيء من الحل فانهما يجريان فيه بادنى تغيير نعم
يمكن ان يقال ان المتبادر لغة وعرفا من عبارات القضية
السالبة الكلية الممكنة امكان اجتماع السلوب فلا يخفى
قولنا لا شيء من اجزاء الجملة بواقع بالامكان يتبادر منه

امكان

امكان ان لا يقع منها شيء اصلا بان تنتفي الاجزاء باسرها
وكذا المتبادر من قولنا لا شيء من اجزاء الجملة بمتصف
بالامكان امكان ان يقع جميع الاجزاء فيتوهم ان صدق
النافي بالامكان يستلزم ان لا تكون الجملة منتفية
بالامكان فتكون الجملة واقعة بالامكان ولكن حين
بعد الكشف عن المراد يندفع الايراد وتوهم بعض المتاخرين
ان امكان كل واحد يستلزم امكان انتفاء الاحاد بالاسر
بحيث لا يتحقق منها فرد امكانا ذاتيا ولا يستلزم امكان
الانتفاء امكانا في نفس الامر والحق التلازم بين الامكانين
فيما نحن فيه لا يقال لو لم يكن مجموع الانتفاءات ممكنا
لزم ان يكون القدر المشترك واجبا بالذات وبه ايضا
يثبت المط لانا نقول لا نم تحقق القدر المشترك بين جميع
الممكنات في الخارج ولو سلم فلا وقوع له على حدة ووجوبه
انما هو بمعنى امتناع السلوب بالذات كما في النقيضين
فان وجوب القدر المشترك بينهما هو امتناع ارتفاعهما
بالذات ولا يستلزم ذلك وجوب القدر المشترك بالذات

هو الامير غياث الدين منصور ذكره في شرح رسالة اثبات الواجب [illegible] ومراده بالامكان الذاتي [illegible] في نفس الامر [illegible] بالنظر الى [illegible] في نفس الامر [illegible] منه

بالمعنى الذى نحن فيه فلا يكفى هذا فى اثبات الواجب
لان المط اثبات كائن يكون له كون خاص واجب
ولو سلم فهذا دليل اخر غير ما ذكروا ويحتاج الى
اخذ هذه المقدمة بخلاف ما ذكروا واعلم انه قد يعترض
على القائلين بنفى الجزء الذى لا يتجزى وقبول كل جسم مفرد
للانقسامات الفكية الى غير النهاية بان جميع ما يمكن
ان يخرج من القسمة الى الفعل بحيث لا يبقى منها قسمة ممكنة
اما متناهية او غير متناهية فعلى الاول اذا انتهى القسمة
الى هذا الحد لا يمكن القسمة بعده وعلى الثانى يلزم امكان
وقوع التقسيمات الغير المتناهية فى الجسم ويجاب عنه فى المشهور
بانه ان اريد بجميع التقسيمات الممكنة جميع تقسيمات كل منها
ممكن نختار انها غير متناهية ولا يلزم امكان وقوع الجملة
الغير المتناهية بل امكان وقوع كل واحد من احادها
وان اريد جميع تقسيمات يكون مجموعها ممكنا نختار ان
هذا المفهوم لا يصدق على جملة من جمل الانقسامات
اذ لا يمكن ان يتصف مجموع بانه ممكن لامكان مجموع بعد

فلو

فلو يتصف بانه متناه او غير متناه ولو لزم الاتصاف
باحدهما لم يلزم محذور اذ المحال انما يلزم من فرض وقوع
فرد ذلك المفهوم ولا يخفى انه على ما حققناه يمكن ان يجاب
هنا على الشق الاول ايضا بما اجيب به عنه على الشق الثانى
واعلم انه كما ليس لبعض الالفاظ التى هى فى صورة المفردات
مفهوم محصل كما مر كذلك ليس لبعض الالفاظ التى هى فى
صورة القضايا مفهوم محصل وبه يظهر احد الجوابين عن المغالطة
المشهورة المسماة بجذر الاصم التى نقل عن افاضل خراسان
انها عرضت على ابى الحسن الرضا عليه السلم فاجاب بجوابين لكن
لم يحفظ هو ان قول القائل كل كلامى فى هذه الساعة
كاذب اذا لم يقل ولم يقصد غيره خبر اجتمع فيه الصدق
والكذب لاستلزام كل منهما فيه الاخر مع ان الصدق والكذب
لا يجتمعان فى خبر وقد تحير فى جوابه فحول العلماء بعضهم
اقر بالجهل ومن تصدى للجواب فيما بلغنا لم يات فيه بشئ
يصلح للنقل وحاصل الجواب انه ليس مركبا ذا نسبة اصلا فضلا
عن ان يكون تاما فضلا عن ان يكون خبرا صادقا

جواب عن شبهة جذر الاصم

وكاذبا لان النسبة يجب خروجها عن طرفيها عن مفهومه
وعما جعل المفهوم الذي ملاحظته من الفرد لانه الطرف الحقيقي
ح ومن انكر وجوب الخروج عن الفرد ح ولم يعرف الحكم
العام على محكوم عليه خاص لم يعرف الوضع العام لموضوع
له خاص في نحو قولهم كلما تشاء الله قريب وضع له لفظ هذا
فقد وقع في حيص بيص فتفقول لو كان مركبا اذا نسبته
لزم ان يكون النسبة جزء طرفها وهو ظاهر وايضا لزم
ان يكون الشيء جزء نفسه لان الموضوع جزء القضية مثلا
وكذا عن تقريرها الاخر وهو انه اذا قال اليوم قائل كلامي
غدا صادق وقال الغد كلامي امس كاذب ولم يقل ولم يقصد
غيرهما فكل منهما صادق وكاذب ح وحاصل الجواب ان شيئا
منهما ليس مركبا اذ لا نسبة اصلا ولا يلزم ان تكون النسبة
جزء جزء طرفيها فان النسبة في كل منهما ح جزء طرف
الاخر وطرف الاخر جزء فالنسبة في كل منهما جزء جزء الاخر
والاخر طرف الاول فالنسبة في كل منهما جزء جزء طرفيها
هذا خلف وايضا يلزم كون الشيء جزء الجزء وبطريق ذلك
ان الحكم في نحو قولنا كل خبر اما صادق واما كاذب لا يشمل

شخص

شخص هذا الخبر بمنطوقه فموضوعه لا يمكن ان يستعمل
في معنى مجازي اي عاما مخصصا بالتخصيص العقلي ويعلم
حكم شخص هذا الخبر من خارج بالقياس ونحوه ويمكن
ان يجاب عن المغالطة بجواب آخر وهو انا سلمنا كونه
خبرا لكن لا نم استحالة اجتماع الصدق والكذب
في خبر واحد مستندا بجواز اجتماعهما فيه من حيثيتين
فقولنا كل كلامي في هذه الساعة كاذب صادق
من حيث انه خبر اي ملحوظ مفصلا وبحيث لا يصح الحكم
عليه باعتباره وكاذب من حيث انه مخبر عنه واما الاخر
ان فلكل منهما ثلث حيثيات فكل منهما صادق من حيث
انه خبر وكاذب من حيث انه مخبر عنه لنفسه بواسطة
الاخر والاول منهما كاذب من حيث انه مخبر عنه للثاني
منهما والثاني منهما صادق من حيث انه مخبر عنه للاول
منهما فان قلت اجتماع الصدق والكذب في خبر واحد من جهتين
ايضا ضروري البطلان قلت لا نسلم ضروريته على هذا
الفرض الغير الواقع وهو دخول هذا في الخبر وان كان ضروريا

في نفسه وهذا وامثاله موافق لقانون البحث بناء على
انه لا تنافي بين كون قضية ضرورية في نفسها وكونها
باطلة على تقدير امر غير واقع وتسليمه ونظيره انه لا تنافي
بين كون قضية متفقا عليها في نفسها وكونها مختلفا
فيها وممنوعة على تقدير تسليم امر غير واقع ثم لا يصح
المنع في صورة ان لا يكون ما سلم مستلزما لنقيض المتفق
عليها ولم يكن ايضا دليل المتفق عليها منحصرا في نقيض
ما سلم واما اذا تحقق احدهما فالمتفق عليها في حكم المختلف
فيها في نفي جواز التمسك بها وجواز المنع وهذا من وفق
لاداب البحث كما رواه ابن بابويه رحمه الله في العيون في باب
جواب الرضا عليه السلم عن سؤال ابي قرة صاحب الجاثليق
عن صفوان بن يحيى قال سألني ابو قرة صاحب الجاثليق
ان اوصله الى الرضا عليه السلم الى قوله ثم قال له اصلحك الله
ما تقول في فرقة ادعت دعوى فشهدت لهم فرقة
معدلون قال الدعوى لهم قال فادعت فرقة اخرى دعوى
فلم يجدوا شهودا من غيرهم قال لا شيء لهم قال فانا نحن

ادعينا

ادعينا ان عيسى روح الله وكلمته فوافقنا على ذلك
المسلمون وادعى المسلمون ان محمدا نبي فلم نتابعهم عليه
وما اجمعنا عليه خير مما افترقنا فيه فقال ابو الحسن
عليه السلم ما اسمك قال يوحنا قال يا يوحنا انا آمنا بعيسى روح
الله وكلمته الذي كان يؤمن بمحمد صلى الله عليه وآله
ويبشر به ويقر على نفسه انه عبد مربوب فان كان عيسى
الذي هو عندك روح الله وكلمته ليس هو الذي يؤمن
بمحمد صلى الله عليه وآله ويبشر به ولا هو الذي اقر لله عز وجل
بالعبودية فنحن منه براء فاين اجتمعنا فقام وقال
لصفوان بن يحيى قم فما كان اغنانا عن هذا المجلس
ضمير اوصله وثم قال للجاثليق والعنوان غير مناسب
وظاهر ان يكون نبوة عيسى متفقا عليها ونبوة محمد
صلى الله عليه وآله وسلم مختلفا فيها انما يصح اذا
لم يكن نقيض نبوة محمد صلى الله عليه وآله مستلزما
لنقيض نبوة عيسى عليه السلم بزعمهم بل باطل لان كلا من
نبوة محمد صلى الله عليه وآله وكتابه مصدق لما بين يديه

من الانجيل ومهيمن عليه فان قلت الكاذب في دعوى النبوة
قد يخبر عن صدق الصادق فيها فلا دلالة قلت ليس المراد
بالتصديق الاخبار عن الصدق بل المراد كونه محققا
للصدق اى كونه بحيث لو لم يتحقق هذا الكتاب عن الله
في هذا الوقت الذى جاء به فيه وهذه النبوة لكان
الانجيل باطلا لانه وقع فيه البشارة بنبوة محمد صلى الله
عليه وآله اى بنبوة هذا الشخص بخصوصه وصاحب
هذا الكتاب بعينه وذلك ببيان الاوصاف الكلية
المنحصرة في شخص كما فصل فيما رواه ابن بابويه في كتاب
التوحيد في باب ذكر مجلس الرضا على بن موسى عليهما السلم
مع اهل الاديان وكذا المراد بكون كل من عيسى والانجيل
مصدقا لما بين يديه من التورية والتعبير عن هذا المعنى
بالمصدق لانه دليل آخر على صدقه فان الاخبار
الغيبي بخصوصيات امر غريب عظيم اذا وقع مخبره
علم انه مخبر عن صادق ويحتمل ان يكون مراده عليه السلم
ان دليل نبوة عيسى منحصر عندنا في اخبار محمد صلى الله عليه

وآله

وآله به للاستغناء به عن نقل دليل آخر كتواتر المعجزات
فلولا اتفاق حقيقة ولا ينافى ذلك علمه عليه السلم بكون
معجزات عيسى متواترة في وقت ما فان ذلك العلم ايضا
قد حصل من اخبار محمد صلى الله عليه وآله وعلى تقدير
كان المعنى دقيقا لم يبلغ اليه كما هو فهم الجاثليق
فلما تبين له عليه السلم وسلم الاتفاق بقوله فان اجتمعنا
الارادة ان ينقض كلامه تح ايضا قام الجاثليق
لئلا يسمع فان له عليه السلم ان يقول ليس دعوى المسلمين
بلا شهود من غيرهم لشهادة جميع اهل الكتاب عليه
فان في محكمات كل كتاب سماوى ان القول على الله بغير علم
بالله ومعلوم انه ليس في غير طايفة من اهل دين محمد
الا استناد الحكم بالظن في اكثر المسائل المحتاج اليها وحمل على هذا
قوله تعالى في سورة آل عمران يا اهل الكتاب تعالوا الى
كلمة سواء بيننا وبينكم ان لا نعبد الا الله ولا نشرك به
شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله
وقوله في سورة الاعراف الم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب

ان لا يقولوا على الله الا الحق والشهادة جميع العقلاء
الناظرين في خلق السموات والارض ونحوهما عليه لدلالتها
على الربوبية المستلزمة للتفرد بالحكم المقتضي لطرح احكام احد
بالطبع وحمل على هذا الاستدلال قوله تعالى في سورة يوسف
قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني
بعد قوله وكأين من آية في السموات والارض يمرون
عليها وهم عنها معرضون وقوله تعالى في سورة الاعراف
اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله
من شيء والشهادة المعجزات المتواترة ولا سيما القران عليه
وان يقولوا انكم اتفقتم مع اليهود على ان موسى كليم الله
ونجيه واختلفتم في ان عيسى روح الله وكلمته فان
انكرت اليهود مثل ذلك عليكم فما هو جوابكم جوابنا
ايضا واما ثانيا فبالحل بما اشرنا اليه بقولنا
بتقدم واحد فان تقدم الايجاد على الموجود وتقدم
الموجود على الايجاد ليس تقدما واحدا وكذا تأخر الزمان
بقاء عن كل واحد من افراد الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية.

بمعنى

بمعنى لا ينفك وتأخر طبيعتها عن كل واحد من افرادها
ليس تأخرا واحدا وكذا وقوع كل واحد من الامور الواقعة
في الجنة والنار ليس وقوعا واحدا بان يتحقق زمان
خاص محدود والآخر يمكن ان يقال فيه انه تحقق
كل واحد منها واما ثالثا فبالحل ايضا لانا قد بينا في الجواب
عن الشك ان التكوين والارادة ونحوهما من صفات
الفعل ليس لها تحقق في نفس الامر على حدة سابق على وقوع
المعلول فهي عين المعلول اي منتزعة عن العلة في
مرتبة وقوع المعلول كما ان صفات ذاته تعالى عينه
تعالى والتقريب واضح الشبهة الثالثة الاستدلال على ان انتفاء
الحادث اليومي محال سواء كان العالم قديما او حادثا
وهي ان انتفاء الشيء انما يمكن بانتفاء علته التامة
وانتفاء علته التامة بانتفاء علة علته وهكذا ولما كانت
سلاسل العلية منتهية الى الواجب تعالى كان انتفاء الحادث
مستلزما لانتفاء الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا ويجري
هذه الشبهة في حدوث الحادث اليومي ايضا فان الحدوث

شبهة انتفاء الحادث اليومي
وتسمى بشبهة ورود الفيض

انما يكون بحدوث العلة التامة وحدوثها بحدوث
علة العلة وهكذا فينتهي الى الواجب ووجه الدفع بالنسخ
تمام من يجوز تخلف المعلول عن العلة التامة
ويمكن ان يجاب عنها بعد تسليم امتناع التخلف بوجه اخر بان
يقال في صورة انتفاء الحادث اليومي ان انتفاء العلة
التامة في الزمان اللاحق اي زمان انتفاء الحادث
قد يكون لانتفاء شرط هو الزمان السابق بما فيه
باعتبار انه فيه كالاستعداد الحاصل فيه للمادة بحسب
تحركها في الزمان السابق على السابق كما ذهب اليه
الفلاسفة ولما كان انتفاء الزمان السابق واجبا
وبقاؤه ممتنعا لذاته كما مر لم يحتج الانتفاء الى علة
حادثة حين حدوثه وفي صورة حدوث الحادث
اليومي ان حدوث العلة التامة في الزمان اللاحق
قد يكون بحدوث شرط هو تقضي الزمان السابق
وهذا التقضي لما كان واجبا لم يحتج الى علة حادثة
لا يقال هذا الزمان او تقضيه الشريك للعلة ان كان

واقعا

واقعا في نفس الامر من حيث انه شريك للعلة اما في
الخارج او في الذهن لزم انحصار ما لا يتناهى في نفس
الامر بين حاصرين لان بين كل حادثين من الزمان
حدودا غير متناهية وتحقق في كل حد تقضي ما تواله
والقول بتحقق بعض الحدود دون بعض تحكم وان
كان غير واقع في نفس الامر كان شريكه للعلة ممتنعا
لانا نجيب عنه اما اولا فبان يقال على تقدير حدوث
الزمان لا شك ان بين مبدا الزمان والحد الذي نحن
فيه وهو الان الحاضر حوادث متناهية ولا لزم
انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ولعل الزمان الذي
بينهما والحركة الحافظة له مفاصل بالفعل بعدد المتفرقات
من هذه الحوادث في الحادث او الاتصال لم يثبت
دليل الفلاسفة على ان بين كل حركتين زمان سكون
ولا سيما فيما لم يكن احدهما منعطفة عن الاخرى فلا تم
ان القول بوقوع بعض الحدود دون بعض تحكم
نظير ما ذهب اليه ديمقراطيس في الاجسام في انفسها

بجواب الاول يندفع كون الزمان واقعا في الخارج
اذا ثبتنا بها في جانب المبدا واما عن منشاه ونحو
الثاني يندفع كون الزمان غير واقع بانشاء
الخارج عن منشاه في جانب المبدا ايضا
منه سلمه الله

وما ذهب اليه ابن سينا فيهما باعتبار المماسة والمحاذاة
الحاصلتين بين الاجسام بالفعل لا الواقعتين بين ما فيه
القوة ومحوضة الفعلية كما قرر في موضعه وكذا الكلام
على تقدير قدم الزمان والحركة الحافظة له نوعا
اذ بين كل حدين من الزمان الغير المتناهي حوادث
متناهية نعم لا يتم ذلك على ما ذهب اليه الفلاسفة من انتفاء
الفاصل في الزمان اصلا وتقدمه مع الحافظة له
شخصا فان قلت يرد عليكم دون الفلاسفة ايضا
هو ان القديم تعالى مع معلولاته المتقدمة على الحركة
الحافظة للزمان ان كان علة تامة للحركة الاولى من
هذه الحركات لم يجز انتفاؤها مع بقائه والاحتاج
الى شرط آخر وهكذا فيلزم التسلسل قلت يختار الشق
الثاني ولا يلزم تسلسل لان شرطها انتفاء فصولها
الى هذا الحد ممتنعا بشرط وقوعها وقبل وقوعها لم يحتج
حصول ذلك الشرط الى علة حين حدوثها ولا حاجة
في الجواب الى ان يقال ان انتفاء الوصول لم سلبي مستند

الى علة هي انتفاء علة الوصول وانتفاء علة الوصول
مستند الى انتفاء علة علته وهكذا وهذا التسلسل في الامور
الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار لا يرد عليه
ان العلية فرع التحقق والتمايز في نفس الامر قبل الاعتبار
وانه لو تحقق الوصول لزم تحقق جميع الامور الغير
المتناهية التي كان انتفاء بعضها مستندا الى انتفاء بعض
اخر الى غير النهاية ويتلخص بذلك ان انتفاء الحادث
قبل وقوعه ليس مستندا الى انتفاء علته بل الحوادث لا يحتاج
انتفاؤه قبل وقوعه الى علة ولا ينافي ذلك كون وقوعه
ممكنا في نفسه ولقائل ان يقول ان كان انتفاء الوصول
حين هو شريك العلة اي حين حدوث الحركة الاولى
واقعا في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن كان مستندا
الى الواجب لاستناد كل وقوع اليه والا امتنع تركبه
للعلة والجواب انه واقع في نفس الامر وله جهتا الامكان
والوجوب فهو غير مستند الى الواجب بذاته الا باعتبار
ايقاع ما يكون موجبا لوقوعه كالعقل المتقدم على الحركة

الاولى ونحوه وشركته للعلة باعتبار وجوبه لا امكانه
واما ثانيا فبان يقال لا نسلم ان المنتهى فى نفس الامر ممتنع
ان يكون شريكا للعلة انما المحال ان يكون الشريك حقيقيا
لا يكون معلوما اصلا وهذه الحدود الغير المتناهية
معلوم كل واحد منها للواجب بذاته تعالى ولا يلزم تعدد
فى ذاته كما فى علمه بكل واحد من الحوادث الغير المتناهية
فى جانب لا بد قبل وقوعها وقد حققناه فى ذيل الجواب
عن الشك الثانى ويمكن الجواب بمثل ذلك ايضا عما اعترض
به على شركة اللاوصول كما مر ويظهر مما ذكرنا فى تضاعيف
الكلام انه على تقدير كون الزمان واقعا فى الخارج ومقدار
حركة الفلك ومخترعا محضا بدون وقوع الفلك
لا دلالة لحدوث العالم زمانا لا بنفسه ولا بما يدعى
لزومه له من الترجيح بلا مرجح على قدرة مكونه اتمّا
الدال عليها استحالة النقص وكون الفعلة متقنا او العلم
برعاية المصالح فى الافاق والانفس ونحوها لمن
يتفكر فى خلقهما او كلام الانبياء عليهم السلام الثابت صدقهم

بالمعجز

شك الارادة الموجبة

بالمعجز بدون توقف على العلم بالقدرة وان كان متوقفا
على نفس القدرة او نفس حصول العلم بالصدق بسبب
المعجز كما سنبينه فى فصل فى ذكر ما يجب معرفته
من صفات الله تعالى الشك الخامس شك الارادة
الموجبة بالوجوب السابق وتقريره ان كل فعل اختيارى
يتوقف على صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع
واقعة ملجئة حين حدوث ذلك الفعل الاختيارى
او قبله ايضا وهى فى العبد اما داع قوى هو العلم بان له
او لغيره ممن يؤثر خيره منفعة يمكن وصولها اليه
او الى ذلك الغير من غير مانع من تعب ومعارضة
كما ذهب اليه ابو الحسين واتباعه وهو مذكور فى تلخيص
المحصل واما ميل قلبى جازم لا فتور فيه ولا تسويف
كما ذهب اليه الاشاعرة وفى القديم تعالى اما علم بمصلحة
الفعل وهو الداعى المفضى فيه تعالى كما ذهب اليه ابو الحسين
واتباعه او امر اخر قديم شبيه بالميل القلبى الذى يكون
للعبد كما ذهب اليه الاشاعرة وعلى التقديرين

هي واجبة الانضا الى الفعل بالوجوب السابق وهي
الارادة وهي في العبد من فعل الله تعالى او فعل العبد
ايجابا والا يلزم التسلسل وموجبة لفعل المراد بالوجوب
السابق بشرط القدرة وفي القديم تعالى كساير صفات
الذات له تعالى اما عين ذاته او زايدة عليها **والجواب**
ما اشير اليه فيما رواه ابو جعفر الكليني رحمه الله تعالى
في كتاب التوحيد من الكافي في باب الارادة انها من صفات
الفعل وساير صفات الفعل عن صفوان بن يحيى
قال قلت لابي الحسن عليه السلام اخبرني عن الارادة
من الله ومن الخلق قال فقال الارادة من الخلق الضمير
وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما من الله
عز وجل فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروي
ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه
وهي صفات الخلق فارادة الله هي الفعل لا غير ذلك
يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة
ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له تقريره ان

الارادة

معنى الارادة في الخلق وفي الخالق
بيان الرضا عليه السلام

لارادة الفاعل لا افعال نفسه الظاهرية الاولية في دين
لا ثالث لهما يتحقق كلاهما في الخلق اى العبيد واحدهما
فقط في القديم تعالى **الاول** وهو المشترك الاحداث
وهو ليس مقدما على المعلول بل هو من صفات الفعل
وعين المعلول بالمعنى الذي ذكرناه في جواب الشك
الرابع وهو المراد بقوله عليه السلام وما يبدو لهم بعد ذلك
من الفعل الذي لفعل في الموضعين فان بفتح الفاء وسكون
العين مصدر باب منع بمعنى الاحداث واذا كان
الاحداث مطلقا غير مقدم على حدوث المعلول
فالاحداث المقيد المعبر عنه بالارادة والمشية والحب
جميع والاختيار وكذا تعلقها بالمعلول لا يتقدم عليه والتي
بطريق اولى وقس على ذلك ساير صفات الفعل ولاحد
ان لا في قوله ولا كيف لنفي الجنس وان امكن كونها
لتاكيد النفي بعد العطف كالسوابق والعطف لكيف
خصوصية كانه في نفسها تعرض الشيء ولام لذلك
للسببية والاشارة الى المصدر بقوله وضمير انه للشان

انما نفى السوال عن ارادة سوال عن ارادة افعال النفس
الا حادث ولا انما السوال عن لا سبيل
فارادة ذلك واما ارادة الله فهي نفس الافعال
بيان انه سبب عن او عادي او نحو ذلك
بنما الاحداث لانها قد تكون باحداث البعض
اليه ولكنه مجاز وليس احدا ما لم يرد في بيان الفعل
في شرح الكافي التقيد بالظاهرية لا يرفع الحصر
لانه ربما كان فعلا ارادة للعبد وهو غير مسبوق
بعمل اخر منه سلمه الله

اولله ولام له للاختصاص والضمير لله يعني لا كيف له
تعالى في ذلك القول الحادث كما انه ليس له تعالى كيف بسبب
صفاته الازلية **الثاني** وهو المختص بالعبيد الميل القلبي
الجازم الذي ليس فيه فتور ولا تشويف ويسمى اجماعًا
وضميرا وقصدا وهما ايضا وقد يطلق الهم مجازا
على مشية الله تعالى لافعال غيره ويسمى ابتداء الفعل
والذكر الاول ايضا وهو غير ما نحن فيه **فنقول** في جواب
الشك حين اجرائه في العبد **اولا** ان هذا الميل القلبي
الجازم فعل اختياري للعبد لان التكليف يتعلق به
كما سيجيء في بحث الواجب الموسع فليس من اجزاء العلة
التامه لكل فعل اختياري للعبد والا لزم الدور
او التسلسل ومما يجب عليه انه غير متحقق في فعل القديم
تعم ولم يسلم المحقق في تلخيص المحصل بحقق بل يترتب على
الداعي مغاير له اصلا وبالجملة غاية ما يمكن دعواه ان
كل فعل اختياري علاجي للعبد كالصلوة والزنا موقوف
عليه وذلك لا يفيد الشكاك في اثبات مدعاه وهو ظاهر

ولا في اثبات الوجوب السابق فيما تعلق التكليف به
حقيقة لانه يمكن التزام ان الامر والنهي المتعلقين
بنحو الصلوة والزنا ظاهرا متعلقان في الحقيقة بسببهما
وهو الميل المذكور كما في سائر الافعال المولدة للعبد **وثانيا**
ان هذا الميل القلبي ليس من الصفات التي لا تحدث
الا مع الفعل لانه قد يتقدم عليه بزمان كما يدل عليه
قوله عليه السلم وما يبدو لهم بعد ذلك ويسمى بهذا الاعتبار
عزما ايضا ويبقى بشخصه حين الفعل لكن لا يسمى حينئذ
عزما ولا يحصل فيه تغير شخصي بل انما يتغير زمانه وكونه
مع انتفاء الفعل ومع التشويف اذ هو مع تحقق الفعل
ثانيا اي حين الفعل ونظيره ما مر في ذيل الجواب عن الشك
الثاني من ان العلم بان الشي سيتحقق هو العلم بتحققه
حين يتحقق بلا تغير وحينئذ لا تم كونه واجب الافضاء
الى الفعل كما يشعر به قوله تعالى في سورة لقمان وما تدري
نفس باذا تكسب غدا وما نشاهد من فسخ العزائم ونقض
الهمم وقد اشار عليه السلم اليه حيث قال وما يبدو لهم يقال

[illegible]

بد له ان يفعل كذا اى نجد له اختيار ان يفعل كذا
وهو لا ينافى سبق نوع اخر من اختياره ان يفعل كذا
كالضمير كما لا ينافى سبق اختياره ضده ان يفعل كذا لكنه
ينافى سبق الموجب لان يفعل كذا بالوجوب السابق والعايد
الى ما ضمير مستتر فى يبدو وضمير لهم للخلق ومن بيان
لما واما القول بان الارادة هى الداعى القوى المذكور فى الشك
فغلط فاحش فانا نعلم ان الارادة قد تتحقق بدون
هذا الداعى بان تكون مع مانع من معارضة داع اخر
وايض ليس الوجوب بالنسبة الى هذا الداعى وجوبا سابقا
لانه لا يتوقف عليه الفعل كما مر مفصلا فى الجواب عن الشك
الاول فلا يتم التقريب والعجب ان سيدنا الاجل المرتضى
فى جواب المسائل الطرابلسيات الثالثة التزم فى ابطال
كون الارادة الداعى القوى المذكور انه لا يجب الفعل معه اصلا
وقال الا ترى ان احدنا اذا دعاه الجوع الشديد الى الاكل
وقويت دواعيه عليه على وجه لا بد معه من وقوع
الاكل منه فقد تكون بين يديه رغفان كثيرة تربها

ويجوز للسيد المرتضى الترجيح بلا مرجح

من يده

من يده قرب واحد وصفاتهما فى انفسهما صفات واحدة
فيقصد الى احدهما دون باقيها ويجد نفسه على حال
المريد مع بعضها دون سائرها وان كانت الدواعى
القوية تتعلق بالجميع تعلقا واحدا فلو رجعت حال الارادة
الى الحال الداعى لكان يجد نفسه قاصدا الى الجميع ومريدا
للكل كما انه يجد نفسه عالما بان فى كل رغيف سد جوعته
ونيل مضرته انتهى وهذا قول بصحة الترجيح
بلا مرجح وفيه ما فيه واعلم ان الارادة سابقة
للداعى المفضى الى الفعل بهو كالاحداث غير مقدم
على المعلول وذلك باعتبار قيده فان مرجعه فى الحقيقة
الى الاحداث التابع للداعى وبالجملة الوجوب بالنسبة
اليه ليس وجوبا سابقا وكذا الوجوب بالنسبة الى الداعى
المفضى غدا مثلا الى المعلول واما اثبات امر فيه تعالى
شبيه بالميل القلبى كما فى الشك فمن الاحكام الوهمية
الحاصلة بقياسه تعالى على من فيه ميل من البشر وهذا
كان تتوهم النمل الصغار ان لله تعالى زبانيين على

على انا سنستدل على بطلانه فى توضيح رواية سليمان
بن جعفر وغيرها فان قلت يمكن تقرير شك الارادة الموجبة
بان يقال نحو قولهم فى حد القدرة انها كون الشخص
بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل يدل على
ان المشية تتحقق فى كل فعل اختيارى مقدمة عليه
وانها امر آخر سوى الاحداث والميل القلبى والعلم
ويلزمها فعل القادر قلت هذا الحد غير مرضى
لنا الا اذا اريد وان به حد القدرة على فعل له سبب عقلى
او عادى فانه يسمى الاتيان بسببه لان يفضى اليه
مشية له وكذا نفس ذلك السبب وقد ظهر الجواب بما ذكرناه
فيما روى فى كتاب التوحيد من الكافى فى باب الارادة
انها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل عن ابى
عبد الله عليه السلام قال خلق الله المشية بنفسها ثم خلق
الاشياء بالمشية والاحاديث المنقولة عن اهل البيت
عليهم السلام فى حدوث ارادته تعالى كثيرة منها ما روى
فى كتاب التوحيد من الكافى فى باب الارادة انها من صفات

الفعل وسائر صفات الفعل عن عاصم بن حميد عن ابى
عبد الله عليه السلام قال قلت لم يزل الله مريدا قال
ان المريد لا يكون الا لمراد معه لم يزل عالما قادرا
ثم اراد وعن بكير بن اعين قال قلت لابى عبد الله
عليه السلام علم الله ومشيته هما مختلفان او متفقان
فقال العلم ليس هو المشية الا ترى انك تقول سافعل
كذا ان شاء الله ولا تقول سافعل كذا ان
علم الله فقولك ان شاء الله دليل على انه لم يشاء
فاذا شاء كان الذى شاء كما شاء وعلم الله السابق للمشية
ويمكن ان يقال فى توضيحه ان السائل سال هل العلم
والارادة من قبيل واحد بان تكون الارادة عين
الداعى اى العلم بالمصلحة كما ذهب اليه ابو الحسين البصرى من المعتزلة
ومن تبعه فى ارادته تعالى نفسه او علما آخر فتكون
الارادة ايضا قديمة ويمكن ان يكون مراد السائل هل العلم
حادث وقت حدوث الارادة والمراد وعلى الاول
قوله عليه السلام الا ترى الى آخره اشارة الى دليل عقلى على

وقف خاص

حدوث الارادة وحاصله ان العقلاء يستعملون
في محاوراتهم عبارات يقصدون بها ظواهرها قبل
التوجه الى التشكيكات الموسوسة فيدل على ان ظواهرها
حقة نحو قولهم سافعل كذا انشاء الله فان ان الشرطية
ناقلة للماضي الى المستقبل فلو كانت الارادة متحققة
قبل الفعل وقديمة لم يصح ظاهره وكان مقصوده عم
اثبات حدوث كل من مشيته تعم لافعال نفسه تعالى
ومشيته تعالى لافعال غيره تعالى ولكن الظاهر انه
عليه السلم ذكر شاهد حدوث الثانية فقط للعلم بالثاني
في استعمالات اللغة وشاهد الاول ما احتج به الرضا عليه السلم
على ان الارادة حادثة وليست مثل القدرة ونحوها بقوله
عليه السلم انما قلتم حدثت الاشياء واختلفت لانه شاء
واراد ولم تقولوا حدثت واختلفت لانه سميع بصير
فهذا دليل على انها ليست مثل سميع ولا بصير ولا
قدير الى اخر الاحتجاج بطوله المروي في باب مجلس
الرضا عليه السلم مع سليمان المروزي من كتاب التوحيد

لابن بابويه رحمه الله وفي باب المشية والارادة من كتاب
التوحيد لابن بابويه عن سليمان بن جعفر الجعفري
قال قال الرضا عليه السلم المشية والارادة من صفات
الافعال فمن زعم ان الله لم يزل مريدا شائيا فليس
بموحد ويمكن ان يقال في توضيحه انه اشارة الى دليل
عقلي على حدوث ارادته تعالى وتقريره ان الارادة
من صفات الافعال اي الصفات الثبوتية التي لا تحصل
الا وقت وقوع اثر فقدمها يستلزم قدم العالم والقائل
بقدم العالم ليس بموحد والظاهر من الاحاديث دعوى
الضرورة في ان الارادة من صفات الافعال ولذا
اكتفى في هذه الرواية وفيما سبق من رواية عاصم بن
حميد بالدعوى وقد استدل على الضرورة فيما سبق
من رواية بكير بن اعين ونقول في التنبيه عليه بل على
انها ليست مقدمة على المعلول بالذات ايضا انه لو لم
تكن الارادة من صفات الافعال فاما ان تكون مقارنة
للمراد في ظرف الدهر فقط بان لا تكون في ظرف الزمان

لست
مقارنة للمراد ولا مقدمة عليه ولا موخرة عنه لانها
زمانية كما هو طريقة الفلاسفة وهو باطل راسا
كما مر في ذيل الجواب عن الشك الثاني في دفع الاعتراض
الاول على عموم علمه تعالى ولما ان تكون مقدمة على المراد
في ظرف الزمان منقول في بطلانه بل في بطلان تقدمها
عليه ذاتا ايضا انه لو تحقق ارادته تعالى قبل وقوع
مراده زمانا او ذاتا كانت من صفات ذاته تعالى
وقديمة اذ لو كانت حادثة ولا شك انها ح مستندة
على حدة الى المختار الذي هو ذاته تعالى لاحتاجت
الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا
ويلزم التسلسل في الارادات المتحققة ولو كانت
قديمة فهي اما واجبة الافضاء الى المراد بالوجوب
السابق اولا وعلى التقديرين فهي اما عين الداعي
اي العلم بترتب المصلحة على المراد على تقدير وقوعه
في وقت كذا او امر اخر غيره وعلى التقادير الاربعة
فهي اما عين ذاته تعالى او لا فهذه ثمانية احتمالات

ويلزم

ويلزم على اربعة منها وهي تقادير كونها واجبة
الافضا بالوجوب السابق انها منافية للقدرة كما
يظهر مما ذكرنا في جواب الشك الاول في تحرير محل النزاع
في قدرته تعالى بين المتكلمين والفلاسفة من الفرق
بين الوجوب السابق والوجوب اللاحق في الفعل
فهي منافية لاستحقاق المدح فضلا عن استحقاق
العبادة فنسبة الاستحقاق اليه تعالى في افعاله
كنسبته الى المخلوقات في افعاله تعالى فلو كان الله
تعالى مستحقا لكان غيره ايضا مستحقا و اما الاربعة
الباقية فيلزم على اثنين منها اي تقديري عينية الارادة
على الذات تعدد القدماء والقول به لا يجامع التوحيد
لما مر في ذيل الجواب عن الشك الثاني في اثبات عينية
صفات ذاته تعالى له من ان القديم يستحيل ان يكون
واقعا بايقاع غيره اياه وقد مر هذا ايضا في ذيل الجواب
عن الشك الرابع فتكون واجبة الوقوع فتثبت لها خواص
الواجب بالذات من امتناع كونها عرضا وامتناع حلولها

في محل وكون وقوعها عينها وكونها مستحقة للعبادة
وهذا دليل على ان القائل بقدم العالم ليس بموحد فان قلت
القول بالملزوم لا يستلزم القول باللازم لجواز الغفلة
عن اللزوم فما وجه كونه مشركا قلت لعل وجهه ان
اللزوم هنا لوضوحه معلوم لكل مكلف وذلك
ان القائل بتعدد الواجب لذاته مشرك اي غير قائل بلا اله
الا الله مطلقا للاجماع على اللزوم وانه ضروري لدى
ثم ان لم يكن الاشراك لازما بينا له امكن ان يراد انه
ليس بموحد ان لم يغفل عن اللزوم ويكفي في المفسدة
ويظهر بذلك ان اثنين من الاربعة السابقة باطلان
بوجهين ويمكن الاستدلال على بطلان الاحتمالين بوجه
اخر بان يقال اما ان يكون صدور هذه الصفة عنه
تعالى بالايجاب كما هو مذهب الاشاعرة او بالاختيار فعلى
الاول يلزم انتفاء قدرته تعالى على اثره الصادر عنه
وهو نقص وعلى الثاني يلزم ان لا يكون له مخلوق اول
ويلزم ايضا التسلسل المحال اي الذي لا ينقطع بانقطاع

الاعتبار لانه تسلسل في جانب العلة والعلة من حيث
انها علة لا بد ان يكون واقعة قبل المعلوم سواء اعتبرنا
ام لا فبقي احتمالان وهما العينية على تقدير انتفاء الوجوب
السابق اما مع كونها نفس الداعي او غيرها وهما خلاف
الحق وسره ان الارادة المبحوث عنها هي بالاتفاق
على معناها اللغوي وتلخص من استعمالات اهل اللغة
انها امر صادر عن المريد بتبعية داع وان حدها ان يقال
هي نوع تخصيص لاحد امرين بينهما بدلية بالوقوع للداع
وفي المواقف وشرحه الارادة بالاتفاق صفة مخصصة
لاحد المقدورين بالوقوع انتهى وفيه ما فيه ولولا
اتفاقهم على تفسير الارادة في الجملة لكان النزاع في تعيين
الارادة لفظيا وضروري ان التخصيص للداع لا زم له
في ارادة الشخص فعل نفسه الا ان الضمير والاحداث في الضمير
محال على الله تعالى كما مر فنوينا في التوحيد اي تنزيهه تعالى
عما لا يليق به والاحداث من صفات الفعل وفي مرتبة
المراد بالذات لكونه مضايفا حقيقيا لوقوعه كما حققناه

[illegible]

الارادة من صفات الفعل ... استعمالات اهل اللغة ... التخصيص ... الصنف المخصص ... لفظ القدر ... ان المراد ... [illegible]

في جواب الشك الرابع ولا يخفى ان هذا يبطل كل الاحتمالات
فاما ما روي في كتاب الكافي في اخر باب البداء عن العالم
عليه السلم انه قال المشية في الشيء قبل عينه والارادة
في المراد قبل قيامه فالاظهر ان المراد بهما مشيته وارادته
تع لنظام العالم وهما حالات سببين من الاسباب
ولا يقتضي التقدم الازلية لما روي في باب المشية
والارادة من كتاب التوحيد لابن بابويه عن محمد بن
مسلم عن ابي عبد الله عليه السلم قال المشية محدثة وعن
ابي سعيد القماط قال قال ابو عبد الله عليه السلم خلق الله
المشية قبل الاشيا ثم خلق الاشيا بالمشية وفي
باب صفات الذات وصفات الافعال عن ابن
اذينة عن ابي عبد الله عليه السلم قال خلق الله المشية
بنفسها ثم خلق الاشيا بالمشية ومضى نقله من الكافي
ايضا اي خلق الله الماء الذي هو مصداق مشيته تع
بنظام العالم بلا مادة ثم خلق الاشياء الاخرى من الماء
وبما قررنا من ان الارادة وتعلقها ليست متحققة على حدة

التوحيد من م

العالم … الاولي الماء الذي هو مادة سائر … العالم
العقول [illegible] الذي هو مادة الجنة واهلها
الذي هو مادة النار واهلها

يندفع ما توهم الدواني من ان الترجيح بلا مرجح يستلزم
الترجح بلا مرجح قال لان تعلق الارادة باحد الطرفين
دون الاخر ان كان لا لمرجح لزم ترجح احد المتساويين
من دون مرجح مطلقا وان كان لتعلق الارادة بذلك
التعلق لزم التسلسل في تعلقات الارادة ثم مجموع تلك
التعلقات امور ترجحت على ما يقابلها من دون مرجح
فتامل انتهى وذلك لما مر من ان معنى الترجيح بلا مرجح
تخصيص القادر احد مقدوريه بالوقوع بدون داع مخصص
ومعنى الترجح بلا مرجح وقوع الممكن بدون فاعل
فانه المحال ضرورة واتفاقا واما وقوع الممكن بلا داع مخصص
فهو ضروري اللزوم للترجيح بلا مرجح وفي مرتبته
في الظهور والخفا فلا حاجة للزومه الى دليل بل نقول
ان اراد بالمرجح في قوله ان كان لا لمرجح الفاعل
فنختار شقا ثالثا ونقول لا نم ان المرجح تعلق الارادة
بذلك التعلق بل مرجحه فاعل المراد بدون تاثير
على حدة في تعلق الارادة فان التاثير في تعلق الارادة

اعتراض على الدواني

نفس التاثير في المراد كما مر في الجواب عن الشك الرابع
وان اراد بالمرجح الداعي فنختار الشق الاول ونقول لا نم
لزوم الترجح بلا مرجح بمعنى وقوع الممكن بلا فاعل
فان فاعل المراد فاعل لتعلق الارادة بنا تيره واحد
منسوب الى المراد بالذات والى تعلق الارادة بالعرض
كما مر وقوله فتامل كانه اشارة الى ان قوله ثم مجموع تلك
التعلقات الى اخره محل تامل فان المرجح للمجموع مجموع
ما قبل الاخير وهذا المجموع ما قبل الاخير منه وهكذا
الى غير النهاية فلا محذور الا التسلسل وانما طولنا
الكلام في ابطال مذهب ابي الحسين ودفع ما يتصور
من جانبه من الشبه لانه مما زل فيه اقدام جمع من
من الاعلام لغفلتهم عن الاحاديث المروية عن
اهل البيت عليهم السلام واتباعهم لقواعد الفلاسفة
وينبغي لمن طريقته هذه ان يكتفي بضرورية المسئلتين
المسئلتين اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
وقاعدة تكوين العباد لافعالهم الاختيارية

او يكتفي بكونهما معلومتين نصا لمن تامل كتاب الله تعالى
او سنة نبيه او اهل بيته عليهم السلم فانهما بحيث يعلم
منها قطعا انتفاء صلاحية ما يتوهم انه معارض منهما
للمعارضة ولا يتقحم حل الشكوك المشكلة الصعب حلها
المقتضية لحكم الوهم بنقيض الحكم الضروري فانه
ان عجز عن حلها فربما غلب على هواه ما يقتضيه الوهم
فاتخذ نقيض القاعدتين الضروريتين مذهبا
كما فعل الاشاعرة ومن يحذو حذوهم وربما التزم في
منع المقدمات ما يشنع عليه بانه خلاف الضرورة كما
فعله من صحح قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
بجعل العبد مكونا لفعله تبعا للداعي مع جعل فعله
لازما للقدرة والداعي الموجب اللذين هما فعل الله
تعالى في العبد وهو ابو الحسين البصري ومن تبعه
ولهذا روى عن اهل البيت عليهم السلم النهي لبعض الناس
او اكثرهم عن التقحم في التفكر في امثال ذلك وترك الا
لاكتفاء بضرورية المسئلة ولا بالنص وانت اذا تاملت

وليس حجة الوهم [illegible] فان [illegible] العقلاء في الضروريات [illegible] ان يحصل [illegible]

ومن ذلك ما روي عن [illegible] التوحيد [illegible] عن الصادق عليه السلام انه قال [illegible]

فيما ذكرنا فى ابطال مذهب ابى الحسين وجواب ما يتصور
من جانبه من الشبه ظهر لك حل شكوك الاشاعرة
النافين القاعلين ايضا وقد انتحر شارح المقاصد
تبعا للفخر الرازى منها بشكى العلم الازلى والداعى الموجب
حيث قال انهما العمدة فى العقليات ولذا نقل عن بعض اذكياء
المعتزلة انه كان يقول انهما العدوان للاعتزال ولا
فقد تم الدست لنا انتهى وادلة الاشاعرة النقلية
لا تثبت مدعاهم اصلا بل اكثرها انما يبطل مذهب المعتزلة
واما المعتزلة فالكلام عليهم فى مقامين **الاول** ابطال
حججهم على ما انفصلوا به عن اهل المذهب الرابع من المذاهب
الخمسة فى افعال العباد تفصيلا **الثانى** ابطال ما انفصلوا
به عنهم فتبطل حججهم اجمالا **فنقول فى المقام الاول** ان ما انفصلوا
به عنهم اثنان **الاول الافعال** ما مر مع تفسيره من قولهم
ان العباد قادرون على الفعل وتركه قبل وقتهما
فهم مستقلون بالقدرة على الفعل والترك الاختيار من
لهم **و** لهم عليه شبه **منها** انه لو لم تكن القدرة قبل

دقت

قد تقدم فى ذكر مذهب الاشاعرة ان قدرة العبد عندهم مع الفعل ... الى الفعل وكذا القدرة
على الترك ... على الايمان
فهو تكليف بغير المقدور وهو جائز اذا كان صدور المكلف به ممكنا عادة

وقت الفعل لما كان الكافر الذى استمر على الكفر الى آخر
عمره مكلفا بالايمان والتالى باطل بالاجماع فالمقدم
مثله بيان الملازمة انه ح لا يكون الايمان مقدورا
له والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها **وجوابه** انه لا يجب تحقق
القدرة على الفعل قبل وقت الفعل بمعنى ان يكون
مثلا زيد فى الحال قادرا على الفعل فى ثانى الحال بل انما
يجب تحقق القدرة على الفعل مع انتفاء الفعل بمعنى
اعم من ان يكون مثلا زيد فى الحال قادرا على الفعل
فى الحال مع تركه اياه فيه او على الفعل فى ثانى الحال مع
تركه اياه فيه ونحن نقول بضرورة ان القدرة تتعلق
بكل من الفعل والترك واجتماع المتنافيين محال والاشاعرة
ينكرونه ويقولون التكليف بغير المقدور جائز اذا كان
مطاقا للمكلف اى ممكنا صدوره عادة عن مثل ذلك
المكلف بدون مشقة كثيرة وهذا معنى الوسع عندهم
ومنها ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان

وهو خاص

القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل
من الانتفاء الى الوقوع وكونها مع الفعل يلزمه ان تستغني
عنها لان الفعل في حال وقوع الفعل صار واقعا
فلا حاجة اليها لان يدخل من الانتفاء الى الوقوع
وتنافي اللزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة
لا تكون مع الفعل وجوابه النقض بالفاعل والالة ونحو
ذلك مما هو محتاج اليه البتة وواقع مع الفعل
والحل تبع كون القدرة محتاجا اليها من جزء العلة
التامة بل هي معنى اعتباري يحصل بعد استجماع العلة
التامة حقيقة او حكما ومن جعل القدرة جزءا من العلة
التامة فقد خلط بين الالة وذي الالة نعم امكان
الصدور عنه امكانا ذاتيا جزء من العلة التامة وهو ليس
نفس القدرة بل جزؤها او شرطها ونمنع قوله فلا حاجة
اليها لان يدخل من الانتفاء الى الوقوع ومنها انه لو لم
تكن القدرة قبل وقت الفعل لزم حدوث قدرة الله
تعالى ضرورة حدوث الاوقات والتالي باطل وجوابه ان

الكلام في قدرة العبد واما قدرة الله تعالى فهي
متحققة قبل وقت الفعل فانه تعالى قادر بالاستقلال
واعلم انا لو سلمنا ذلك قلنا هذا انما يبطل مذهب
الاشاعرة راسا واما نحن فنقول ذلك انما يثبت
حدوث حصص القدرة الغير المتناهية المتعددة
بتعدد الاوقات والمقدورات لا حدوث القدرة المشترك
بينها ومنها انه لولا استقلال القدرة لبطل المدح والذم
والثواب والعقاب والا لم يكن الله تعالى عادلا وجوابه انه يكفي
اصل القدرة بدون استقلال ولا ينافي عدله تعالى **الانفصال**
الثاني ما مر مع تفسيره من قوله ان مقدور العباد ليس
بحيث ان شاء الله وقع وان لم يشأ لم يقع فالعباد
مستطيعون لكل من الفعل وتركه حين قدرتهم عليه
ولهم عليه شبه الخامس من المذاهب الخمسة في افعال العباد
ودليلهم على وجوب كل لطف ناجع وجوه الاول ان
اللطف الناجع يحصل به غرض المكلف فيكون
واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف

ومنها انه يجب على الله كل لطف ناجع
وقد مر تقريبه في تقرير دم

اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه
كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى طعامه وهو
يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التادب
فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التادب كان ناقضا
لغرضه ونقض الغرض قبيح في نفسه كالكذب فيمتنع
على الله مطلقا اي وان عارضه مصالح ومفاسد كما
في اوايل هذه المقدمة الثانية وجوابه ان غرض
المكلف التعريض للثواب والعقاب لا نفس العبادة
ولو كان الغرض نفس العبادة لاستحال تركها وغرض
الداعي قد يكون نفس المجي فيقبح ترك التادب وقد
لا يكون فلا يقبح الثاني ان فعل اللطف ازاحة لعذر
المكلف فوجب كالتمكين وجوابه منع ان كل لطف
ناجع ازاحة كالتمكين وما كان من اللطف ازاحة
لا يعتبر في وجوبه عليه تعالى ان يكون ناجعا الثالث
انا نعلم انه صدر عنه تعالى اللطف الناجع بالنسبة
الى بعض المكلفين فاخلاوه تعم بعضهم عنه مع

قدرته

مشية المعصية بمعنى كونه [illegible] قبيح لانه متنوع [illegible] المستجد [illegible]
[illegible] انه لا بعد انكشاف بعض الاسرار

قدرته تعالى عليه ينافي العدل وجوابه منع انه ينافي
العدل نعم يحتاج الى سر ومخصص وسر قدر الله في قضائه
تعم مما استاثر الله تعالى بعلمه والتطلع عليه قبيح
ومنهي عنه كما في روايات كثيرة عن اهل البيت عليهم السلم
ومنها ان مشية العاصي قبيحة في نفسها فتمتنع على
الله تعالى وجوابه ان الحكم بقبحها مبني على جعل مشية
الله بالمعنى المتبادر الى وهم المعتزلة وليس المراد
ذلك كما مر تحقيقه في اوايل هذه المقدمة الثانية
نعم تتشرع الاذهان الى الاستفسار عن سرها وهو
تكلف لما لا نقدر عليه كما ورد في الاخبار الكثيرة
عن اهل البيت عليهم السلم وذلك كالاستكشاف عن
فايدة خلق الكافر مع العلم بانه لا يومن اصلا ومنها
ان الامر بما لا يشاء والنهي عما يشاء قبيح وجوابه ايضا انه
مبني على الخلط بين معنى المشية المتبادر الى وهم المعتزلة
والمراد ومنها انه لو لم يقع الا ما شاء الله لكان العباد
مجبورين والجواب انه انما يلزم لو كانت المشية مشية

حتم وليس كذلك بل هي مشية عزم وقد تقدم معناهما **ونقول في المقام الثاني** ان لنا ادلة **الدليل الاول** ما ورد في
الكتاب والسنة والروايات الكثيرة عن اهل البيت
المعصومين سلام الله عليهم من قول ابرهيم واسمعيل
ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك
وقول ابرهيم واجنبني وبني ان نعبد الاصنام ومن انه
تعالى خالق كل شي وانه لا يقع شي الا باذنه تعالى
وان العباد لا يملكون لانفسهم ضرا ولا نفعا وان
الله تعالى هو المالك لما ملكهم اياه والقادر على ما اقدرهم
عليه ومن انهم لا يشاؤن الا ان يشاء الله وان الله
تعالى يضل الفاسقين وان ما شاء الله كان وما لم يشا
لم يكن وانه لا يجري في ملكه تعالى الا ما يشاء وانه تعالى اعز
من ان يضاده في ملكه احد وامثال ذلك كثيرة جدا
بحيث يوجب مجموعها بل بعضها العلم بدون امكان
تاويل **الدليل الثاني** ما نرى من ضد مشية الطاعة من الله
كالثروة والملك والقوة ونحو ذلك من النعم والقربات

الى الكفر

الى الكفر والفسق وسوء العاقبة في الكفار والفاسقين
بحيث لا يمكن انكاره انه لولا تلك النعم لم يقع ذلك
الكفر او الفسق الا المكابر للحس والعيان ولا يامن مكر الله
الا القوم الخاسرون وهذا السر مطوي عن الخلق
كما في الروايات عن اهل البيت عليهم السلم وهذا الدليل
انما هو على ابطال الانفصال الثاني **الدليل الثالث** ان
كلا من استقلال العبد في قدرته ووقوع فعله وتركه
بدون مشية الله تعالى مخرج لله تعالى عن سلطانه
وقد اشير اليه والى رابع ادلة المعتزلة على الانفصال
الاول وثالث ادلتهم على وجوب اللطف مع جوابهما
التفصيلي والاجمالي فيما رواه ابن بابويه رحمه الله في
كتاب التوحيد في باب القضاء والقدر عن ابي عبد الله
عليه السلم انه قال ان القدرية مجوس هذه الامة وهم
الذين ارادوا ان يصفوا الله بعدله فاخرجوه من سلطانه
وفيهم نزلت هذه الاية يوم يسحبون في النار
على وجوههم ذوقوا مس سقر انا كل شي خلقناه

يقدر اما منافاة استقلال العبد لسلطان الله تعالى
فظاهر لان معنى الاستقلال اللازم لتقدم القدرة
على وقت الفعل اى لان يكون العبد قادرا فى الحال
على ان يفعل بدون مشيئة (مع عدم تقدم القدرة) فى وقت المقدور وهو
هنا ثانى الحال ضده او منافية او يسلب شيئا من الآلة
وهذا لا يجرى فى صورة اجتماع القدرة مع وقت
الفعل لان الفرق بين القدرة على المنتظر والقدرة
والقدرة على ما حضر وقته ظاهر لانه لا يتصور فى الاول
اجتماع العلة التامة حقيقة او حكما فى العبد
بخلاف الثانى واما منافاة وقوع فعل العبد وتركه
بدون مشيئة الله تعالى لسلطانه تعالى فلانه لو شاء الله
تعالى الايمان من الكافر المستمر على الكفر مثلا لكانت مشيئته
تعالى له متحققة فى ضمن فردها المتبادر من المشيئة
الى وهم المعتزلة وهو ان يكون تعالى بحيث اذا قدر
على ما يعلم انه يتوسل به الى صدور الايمان عن الكافر
اختيارا من التدابير والدواعى والالطاف لفعل

لكن

منافى تأثيرا لطلب ان لا يقدر غيره
على ان يفعل

تلك الوسيلة لافضائها الى الايمان لكنه لم يقدره
على شى يعلم انه وسيلة فصدر الكفر عن الكافر
وقد قدر الشيطان على وسائل الى كفره وقد فعل
تلك الوسائل فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر
والشيطان غالبين عليه تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا لعلك تقول لا نم المغلوبية الا باحدى
صورتين اوليهما ان لا يقدر تعالى على سلب القدرة
عن الكافر وثانيتهما ان تكون الوسيلة الى ايمان الكافر
باختيار ممكنة فى نفسها ولم يقدر تعالى عليها فان
استحالة الصدور انما يكون عجزا مع امكان الصادر
فى نفسه لا مع استحالة الصادر فى نفسه ايضا وكلتاهما
باطلة هنا والجواب ان انكار الثانية مكابرة لانا
نعلم ضرورة امكان انواع الوسائل التى لا تعد ولا
تحصى فنقول مثلا لو منح الله تعالى الكافرين من
نعمائه كالصحة والثروة ونحوهما واعلمهم ان منعه
لكفرهم وانه يعود بايمانهم لامكن ايمان من فى الارض

بمكن التعقيب في هذه الدعوى كما في قوم فرعون وما اخذهم الله بالطوفان والجراد وغيرها وكذا ...
اولا به اولى من ... هذه ... التي اورد الكتاب ... ما ... قبلك

جميعا بدون قسر والجاء نظير ما قالوا في قوله تعم في
سورة الزخرف ولولا ان يكون الناس امه واحدة
لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة و القول
بان امثال ذلك غير ممكنة في انفسها او غير ممكنة الاقضا
الى اختيارهم الايمان مكابرة فالقول بان الله تعم لا يقدر
على الوسيلة الخراج له تعم من سلطانه اى من ملك
السموات والارضين وما فيهما وما بينهما فانه ليس
بيده تعالى حينئذ ازمة الامور كلها يجرى مثل ما ذكرنا
في غير الكفر ايضا من المعاصى **ولنذكر** هنا خمسة ابحاث
البحث الاول قد بينا تقرر في استحالة النقص عليه تعم وذكر
ان شارح المقاصد استدل على قدرة الله تعالى بان ا لكمال
والعلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من
العجز والجهل والممات سمات نقص يجب تنزيه الله
تعم عنها ثم اجاب عنه بانه فرع جواز اتصافه تعالى
بها وكونها كمالات في حقه تعم ووجوب اتصافه تعم
بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التى بيناها فتش

١٦

ان ... الاصحاب ... عليهم من الائمة
عليهم السلم وغيرهم لم يذكروا دليلا عليه ولم يورد
خصمهم ... عليهم ... حل الاصحاب ...
في اصول الدين ... الائمة عليهم السلم وكتب المتكلمين لا يقال
... النظريات ... القسم ...
فانه ... النظر ... ضرورية ... كل ...
... الواحد نصف الاثنين فا
بحسبه ... فانه لا فرق بينهما
الا نظرية تصور الطرفين ... ضرورية ...

فهما انتهى **ونقول** استحالة النقص ضرورى اللزوم
عقلا لصانع العالم اى من خلق شيئا بقوله كن وبمحض
نفوذ الارادة بدون حركة بتحريك عضو واداة ولضرورية
استحالة النقص على الصانع اجمع على استحالة النقص عليه تعم
جميع العقلاء من اهل الملل وغيرهم ولو لم تكن ضرورية
عقلا له امتنع اتفاقهم عليها وتقريره ما مر في اول هذه
المقدمة الثانية **ثم** لو لم يعلم اجماعهم عليها فان كان العلم
الحاصل بالمعجز نظريا امكن الاستدلال عليها وعلى الاجماع
عليها عقلا بدلالة المعجز على الصدق لكل عاقل وان كان
ضروريا امكن الاستدلال عليها سمعا بقول النبى صلى الله عليه
وآله وسيجئ في فصل في ذكر ما يجب معرفته من صفات الله
تعم عند قول المصنف لان ذلك يؤدى الى ان لا يكون طريق لنا الى
ويظهر بما ذكرنا بطلان ما ذكره المصنف في البيان في
تفسير قوله تعم في سورة آل عمران ولله ملك السموات
والارض والله على كل شئ قدير حيث قال وقوله على كل
شئ قدير خرج مخرج المبالغة وهو اخص من قوله بكل شئ

نبه ابطال التخصيص في عموم قدرته تعالى على كل شئ

عليهم لان افعال العباد لا يوصف بالقدرة عليها وفرق
الرماني بين ان يقال هو قادر على افعال العباد وبين
قادر على فعلهم فقال قادر عليها يحتمل ما لا يحتمل قادر
على فعلهم لانه يفيد انه قادر على تصريفه كما يقولون فلان
قادر على هذا الحجر اي قادر على رفعه ووضعه وفلان
قادر على نفسه اي قادر على ضبطها ومنعها مما تنازع اليه
نفسه فعلى هذا جاز ان يقال انه قادر على افعال العباد بمعنى
انه قادر على المنع منها والتمكين منها دون ما يستحيل
من القدرة على ايجادها ثم قال فيه في تفسير سورة
النساء وقوله على كل شيء قدير عام في كل ما يصح ان يكون
مقدورا له تعالى ولا يحتاج الى ان يقيد بذكر ما لا يصح
القدرة عليه لامرين احدهما ظهور الدلالة عليه
فجاز ان لا يذكر في اللفظ والاخر ان ذلك خارج مخرج
المبالغة كما يقول القائل اتاني اهل الدنيا ولعله لم يجي
الا خمسة فاستكثرهم انتهى والاشاعرة ايضا خصصوا
عموم قدرته تعالى على كل شيء بما عدا صفاته تعالى لكنهم

في الخارج

في الخارج على الحجة عندهم حيث حكموا بانه تعالى
فاعل موجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والحق
ما بيناه واعلم انه لما ظهر مما ذكرنا وجوب ان يكون
صانع العالم غير ناقص ظهر وجوب كونه قويا في الغاية
على كل ممكن في نفسه اي لا يتوقف صدوره عنه على ما يلقيه
غيره وظهر معنى ما رواه ابو جعفر الكليني رحمه الله تعالى
في الكافي في كتاب التوحيد في باب حدوث العالم
واثبات المحدث عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق
الذي اتى ابا عبد الله عليه السلام وكان من قول ابي عبد الله
عليه السلام لا يخلو قولك انهما اثنان من ان يكونا قديمين
قويين او يكونا ضعيفين او يكون احدهما قويا والاخر
ضعيفا فان كانا ضعيفين قويين فلم لا يدفع كل
واحد منهما صاحبه ويتفرد بالتدبير وان زعمت ان
احدهما قوي والاخر ضعيف ثبت انه واحد كما نقول
للعجز الظاهر في الثاني فان قلت انهما اثنان لم
يخل من ان يكونا متفقين من كل جهة او مفترقين

من كل جهة فلما راينا الخلق منتظما والفلك جاريا
والتدبير واحدا والليل والنهار والشمس والقمر دل
صحة الامر والتدبير وايتلاف الامر على ان المدبر
واحد ثم يلزمك ان ادعيت اثنين فرجة ما بينهما
حتى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثا بينهما
قديما معهما فيلزمك ثلثة فان ادعيت ثلثة
لزمك ما قلت في الاثنين حتى يكون بينهم فرجتان
فيكون خمسة ثم تتناهى في العدد الى ما لا نهاية له
في الكثرة فانه يمكن ان يقال والعلم عند الله ورسوله
واهل بيته عليهم السلم انه اشارة الى ثلثة ادلة على توحيد
صانع العالم وبيانه يحتاج الى تمهيد مقدمة هي ان
التوحيد على ثلثة معان الاول توحيد الواجب بالذات
وهو المقصود للفلاسفة والمخالفون فيه بعض
المجوس الثنوية الثاني توحيد صانع العالم
اى توحيد الموجد المحدث بالملكوت اى بالقدرة
ومحض نفوذ الارادة بان يقول للشيء كن فيكون

معنى توحيد صانع العالم

بلا حاجة

بلا حاجة الى حركة وتحريك الة او عضو وهو المقصود
بهذه الادلة الثلاثة والمطلب في الكتب الكلامية
ومن المخالفين فيه الزنادقة الفلاسفة بثلاثة وجوه
اولها انهم قالوا بتجرد عقول عشرة وبعضها فاعل
لبعضها فعال ثانيها انهم قالوا بتجرد نفوس
متعلقة بالابدان اذ لا شك ان تاثير النفس في البدن
حينئذ بمحض نفوذ الارادة ثالثها انهم لما قالوا
بامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة لم يقولوا
بقدرة الواجب بالذات الا بمجرد الاسم فلم يقولوا
بان للعالم صانعا فضلا عن توحيده ومن المخالفين
فيه ايضا المجوس الثنوية فانهم جعلوا للخيرات مدبرا
وسموه يزدان وجعلوا للشرور مدبرا اخر
وسموه اهرمن وقالوا هو الشيطان الثالث
توحيد الاله اى المستحق للعبادة وهي تعظيم وتذلل
عند شخص لم ياذن اعلى منه فهذا التذلل عنده
سواء كان التذلل باعتقاد ان المتذلل له قادر على

توحيد العبادة

قوله او للاشارة الى انه قد نقيضه
الاول والثاني ايضا منه

قضا كل حاجة وكشف كل كربة ام لا وسواء كان باطاعة
ام لا لان هذا التوحيد هو المقصود اولا للنبي عليه السلم
في صدر الاسلام بقوله لا اله الا الله فان لفظ الله
مشتق من اله على فعال بمعنى فاعل اى مستحق العبادة
ادخل عليه حرف التعريف للعهد وحذفت الهمزة اى الذى
يستحق عبادة كل من سواه ولا يستحق غيره عبادته
نجرى مجرى العلم ومن المخالفين فيه مشركو العرب والثنوية
ومن المخالفين فيه بعض اهل الاراء فانهم كالذين اتخذوا
احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله الدليل الاول
انه ان كان اثنين فاما ان يكونا قويين اى مستقلين
بالقدرة على كل ممكن في نفسه سواء كان موافقا للاصلح
ام مخالفا وهو انما يتصور بكون همتهما قديمين واما ان
يكونا ضعيفين اى غير مستقلين بالقدرة على ممكن
ما في نفسه واما ان يكون احدهما قويا والاخر ضعيفا
والاول محال لاشتماله على التناقض لان كون كل
منهما قويا بهذا المعنى يستلزم ان يكون قويا

على دفع الاخر عن ان يصدر عنه مراد الاول بعينه
او مثله او ضده في محله لان دفع المنافي شرط في وجود
كل ممكن وبفقد القوة على الشرط ينتفي القوة على المشروط
ولا شك ان المدفوع كذلك ضعيف مسخر فقوة
كل منهما في فعل يصدر عنه يستلزم دفع الاخر فيه
وضعف ذلك الاخر وفي فعل تركه حتى فعل الاخر
ضده يستلزم تمكينه الاخر في فعله وهذا الفرع با
وقف حاصر
بالتدبير فالاستفهام في لم لا يدفع انكاري اى
معلوم ضرورة انه يدفع كل منهما الاخر وينفرد
بالتدبير وبطلان الشق الثالث لكونه مستلزما
لعجز احدهما اى ضعفه وان لا ينتهي اليه شئ
من تدبير العالم يستلزم بطلان الشق الثاني
بطريق الاولى فان قلت فيه بحث من وجهين الاول
النقض بانه لو تم هذا لزم ان لا يتحقق لزوم عقلي
بين شيئين اصلا فانا نقول في لزوم الزوجية
للاربعة مثلا ان لم يشترط في ترتب الزوجية على

ودليلهم معارضة العلم بالموافقة [illegible] الاشتراك فى كل فعل [illegible]
[illegible]

الاربعة اى ان لا يفعل الله تعالى ضد الترتب لم يكن انتفاء
الضد شرطا فى شئ ويلزم ايضا اجتماع النقيضين لانه
يستلزم صدق قولنا لو اراد الله تعالى ضد الترتب
لترتب ولان اشترط كانت الاربعة غير مستقلة
بالاستلزام الثانى الحل بانه يجوز ان يكون الممانعة
ممتنعا فاشتراط انتفاء الممانعة فى فعل احدهما لا يستلزم
ان يكون بعنوان دفع الاخر حتى يكون الاخر ضعيفا
قلت فى الجواب عن النقض ان بين مادة النقض
وما نحن فيه فرقا وهو ان الطرف المخالف للصادر
ممكن فى نفسه بخلاف انتفاء ترتب الزوجية على الاربعة
فنختار الشق الاول ونقول لا يلزم ان لا يشترط
رفع الضد فى شئ اصلا وانما يلزم ان لا يشترط رفع
الضد فى الواجب من حيث انه واجب وهو ليس بساقط
وايضا انتفاء الاشتراط لا يستلزم اجتماع النقيضين
فى نفس الامر فان ارادته تعالى للمحال فى نفسه محال
فى نفسه ويجوز ان يستلزم المحال المحال فلو اراد تعالى

انتفاء

انتفاء ترتب الزوجية على الاربعة لخلت الاربعة عن الزوجية
واتصفت بها ايضا على انا لا نعلم ان انتفاء الاشتراط
يستلزم صدق قولنا لو اراد الله ضد الترتب لترتب
الا ترى ان وقوع المعلول ليس شرطا لوقوع الفاعل
المستقل مع انه لا يصدق قولنا فلا يكون لو لم يتحقق
المعلول كان الفاعل المستقل متحققا عندهم ويمكن
ايضا اختيار الشق الثانى ومنع لزوم ان لا يستقل
الاربعة بالاستلزام لان معنى الاستقلال بالاستلزام
ان لا يتخلف اللازم عن الملزوم على جميع التقادير
الممكنة الاجتماع مع الملزوم فالتخلف فى صورة ارادة
الواجب ان لا يترتب لا ينافيه لانه من التقادير المستحيلة
كما ذكر فى الحل واما الجواب عن الحل فان يقال ان تكوين
شخص ضد ما كونه الاخر اذ لم يكن الاول مستندا الى الاخر
ولا مسخرا مقهورا له فى افعاله بان يكون افعاله تحت
قضائه وقدره واذنه ومشيته وارادته وامضائه
ليس ممتنعا بالذات ولا ممتنعا فى زمان فعل الاخر ولا سيما

[illegible] بالتفويض [illegible] صدق [illegible]

اذا اراد الاخر خلاف المصلحة فانه يجري فيه ايضا
الدليل كما مر تقريره ومعلوم ان ارادة الاول موافق
المصلحة ممكن في نفسه وفي زمان فعل الاخر نعم يمتنع
بشرط فعل الاخر وهو غير مضر واعلم ان من الناس
من توهم ان ما ذكرناه في الجواب عن النقض لتصحيح الشرطية
اللزومية الموجبة الكلية من جواز استلزام المحال للمحال
يصلح سندا للمنع مثل هذه الشرطية واشتهر ذلك التوهم
اشتهارا عظيما ذكره السيد الجرجاني في حاشيته شرح
الشمسية سندا للمنع استلزام رفع اللازم لرفع الملزوم
لابطال دليل انعكاس الشرطية الموجبة الكلية بعكس
النقيض وذكره مولانا مباركشاه المنطقي في حاشية
تصديقات شرح المطالع في بحث تحقيق الشرطية
الموجبة الكلية من المحصورات الاربع والدواني في
بحث الماهية من الحاشية القديمة على الشرح الجديد للتجريد
سندا لهذا المنع وذكره جمع كثير كما يظهر لمن تتبع
كتب المتكلمين وقد اجاب به بعض الفضلاء عن

مغالطة

تقرير شبهة الاستلزام

مغالطة مشهورة بشبهة الاستلزام هي ان شريك
صانع العالم مثلا موجود لان شريك صانع العالم
لا يستلزم وجوده رفع امر واقعي وكل ما لا يستلزم
وجوده رفع امر واقعي موجود فشريك صانع العالم
موجود اما الكبرى فلانه لو كان معدوما لكان وجوده
مستلزما لرفع عدمه الواقعي وهو خلاف الفرض واما
الصغرى فلانه لو استلزم وجوده رفع امر واقعي
لاستلزم استلزامه له لان اللزوم لازم للملزوم فلو
ارتفع استلزامه لرفع امر واقعي لكان معدوما لان
رفع اللازم يستلزم رفع الملزوم فيصدق لو لم يستلزم
وجود شريك الصانع رفع امر واقعي لكان معدوما
وهو مناف للكبرى فقال في جواب هذه المغالطة
لا نم ان رفع اللازم يستلزم رفع الملزوم مطلقا
لجواز ان يكون رفع اللازم امرا محالا مستلزما لمحال اخر
هو عدم تحقق الملازمة وعلى تقدير عدم تحقق الملازمة
لا يجب رفع الملزوم على تقدير رفع اللازم انتهى وهذا

توهم ساقط اما اولا فلان هذا السند وهو جواز
استلزام المحال للمحال لا يصلح للسندية لهذا المنع لان
السند يجب ان يكون ملزوما للمنع وما نحن فيه
ليس كذلك لما تقرر في فن الميزان من انه لا تنافي بين
الشرطيتين الموجبتين وان كان التالي في احداهما
نقيضا للتالي في الاخرى وكان مقدمهما واحدا
لظهور ان لزوم الرفع لا يستلزم رفع لزوم الايجاب
لكن الامر فيه هين لانه بحث على السند ذكر لتحقيق
حاله فلا يضر المنع واما ثانيا فلانه يمكن اقامة الدليل
على ان رفع اللازم يستلزم رفع الملزوم بان يقال
على تقدير ارتفاع اللازم اما ان تبقى الملازمة او لا
تبقى فعلى الاول ظاهر لزوم ارتفاع الملزوم كما
اعترف به المجيب وعلى الثاني نبين لزوم ارتفاع
الملزوم بان نقول مناط استلزام رفع اللازم لرفع
الملزوم تحقق اللزوم في نفس الامر لا تحققه على تقدير
رفع اللازم واللزوم متحقق فيما نحن فيه في نفس

الامر

الامر وان لم يتحقق على تقدير رفع اللازم وهذا
ضروري فالحق في الجواب عن المغالطة ان يقال
اولا لا نسلم قوله لان اللزوم لازم للملزوم وكان
الغلط مما ذكره فضلاء المنطقيين في دليل اثباته
قال السيد الجرجاني في تقرير الدليل في حاشية المطالع تبعا
لمصنف المطالع القاضي الارموي وشارح المطالع
المدقق المحقق مولانا قطب الدين الرازي رحمه الله
تقريره ان اللزوم ان لم يكن لازما لشيء من المتلازمين
اصلا امكن ارتفاعه عنهما معا وذلك باطل اذ لو كان
ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال لكن وقوع ارتفاعه
يستلزم محالا لانه اذا ارتفع اللزوم عنهما امكن
الانفكاك بينهما اذ لو امتنع الانفكاك بينهما كان
اللزوم باقيا والمقدر ارتفاعه وامكان الانفكاك
بينهما محال اذ لا يبقى حينئذ اللازم لازما ولا الملزوم
ملزوما انتهى وهذا باطل لوجوه الاول انه على تقدير
تمامه يجري في اثبات لزوم اللزوم لانتفاء المتلازمين

جواب ثان عن شبهة الاستلزام

ايضا مع انه يستحيل ضرورة ان تحقق علاقة اللزوم
بين لازم واحد وكل واحد من النقيضين وان امكن
العكس **الثاني** انا لانم ان استحالة ان لا يبقى اللازم
لازما ولا الملزوم ملزوما محال حينئذ اى حين تحقق
المتلازمين لجواز ان يكون تحقق المتلازمين محالا
لم يتحقق اللزوم على تقديره كما ان استلزام انتفاء الوا
بالذات لانتفاء الممكنات متحقق فى نفس الامر وان
لم يتحقق على تقدير انتفاء الواجب اذ لا يتحقق حينئذ
ظرف نفس الامر ولذا كان انتفاء الواجب مستلزما
لانتفاء اللزوم ايضا **الثالث** ان فيه خلطا بين الشرطية
اللزومية والشرطية الاتفاقية العامة فان المحال
انما ترتب على انتفاء التالى فى نفسه اى اللزوم لا على
انتفائه على تقدير خصوصية تحقق المقدم اى تحقق
المتلازمين او بدلى وتوجه له وهو المناط للمطلوب
هنا اعنى لصدق الشرطية اللزومية دون الاول
فانه مناط لصدق الشرطية الاتفاقية العامة فيكون انتفاء

بقاء اللازم لازما ولا الملزوم ملزوما اى على تقدير
تحقق المتلازمين محالا لا يدل على مقصوده لانه محال
على تقدير ان لا يتحقق المتلازمان ايضا **وثانيا** لانم
قوله وهو مناف للكبرى فان الكبرى حملية واللازم
من نقيض الصغرى شرطية ولا تنافى بينهما لان الحكم
فى الحملية على ما يتصف بالعنوان بالفعل والحكم فى الشرطية
بتحقق التالى على تقدير تحقق المقدم سواء كان المقدم
متحققا او لم يكن متحققا كما فى نحن فيه فان انتفاء
استلزام وقوع شريك الصانع لرفع امر واقعى ليس بمتحقق
لا يقال ناخذ الكبرى حملية على قانون الفاربى لتحقق
المنافاة لانا نقول لا منافاة حينئذ ايضا لان انتفاء
استلزام وقوع شريك الصانع لرفع امر واقعى ليس
بممكن لا يقال ناخذ الكبرى شرطية لتحقق المنافاة
ونقول فى اثبات الكبرى حينئذ كلما لم يستلزم
وقوع شئ رفع امر واقعى كان واقعا لانه لو لم يكن
واقعا لكان منتفيا فيكون مستلزما لرفع انتفائه

الواقع وهو خلاف الفرض لانا نقول لا منافاة بين
الشرطيتين الموجبتين وان كان مقدمهما واحدا
او كان تالياهما نقيضين على انه يمكن منع دليل
الكبرى ح لان استلزام المحال لنقيضه ممكن فلا
يلزم خلاف الفرض **الدليل الثاني** وهو المشار اليه
بقوله عليه السلم فان قلت انهما اثنان الحقوله عليه
على ان المدبر واحد انه ان كان المدبر اثنين فنسبة
معلول معلول اليهما اما متساوية من جميع الوجوه
بان لا يكون في واحد منهما ولا في كل منهما ما يختص
به ويرجح صدوره عنه على صدوره عن الاخر
من الداعي والمصلحة ونحوهما واما غير متساوية
من جميع الوجوه وكلاهما باطل **اما بطلان الاول** فلانه
اما ان يكون ترك كل منهما لذلك المعلول مستلزما
لفعل الاخر اياه لحكمة كل منهما ام لا فعلى الاول
احداث احدهما ذلك المعلول يستلزم الترجيح
بلا مرجح لان احداث كل منهما ذلك المعلول ليس

اولى

اولى بوجه من تركه اياه مع احداث الاخر اياه نظير
ما فرضوه في رغيفي الجائع من ان اكل واحد منهما
ليس اولى من تركه مع اكله الاخر وعلى الثاني
اما ان يكون ترك التارك له مع تجويزه للترك على
الاخر قبيحا وخلاف الحكمة ام لا والاول يستلزم النقض
والثاني يستلزم ان لا يمكن رعاية المصالح التي لا تحصى في
خلق العالم لانه اتفاقي حينئذ وضرورة ان الاتفاقي
لا يكون منتظما في امر سهل كصدور بيت وقصيدة من فصحاء
البلغاء المشهورين عمن لم يمارس البلاغة وان كان يمكن
ان يصدر عنه اتفاقا مصراع بليغ او مصراعان فضلا
عما نحن فيه **واما بطلان الثاني** فلانه يستلزم ان تكون مختلفة
من جميع الوجوه بان لا يكون لاحدهما قادرا عليه اصلا ولا
اختلاف نسبة قادرين الى معلول واحد شخصي انما
يتصور فيما يمكن ان يكون صدوره عن احدهما اصلح
وانفع من صدوره عن الاخر وهذا انما يتصور فيما
كان نفع فعله راجعا اليه كالعباد واما اذا كان القادر

بريئين من الانتفاع كما فيما نحن فيه فلا يتصور ذلك
فيه ضرورة ويتنبه عليه ان الغنى المطلق انما يفعل ما
هو الخير في نفسه من اتقانه من غير ان يكون له فيه
نفع سواء كان لغيره فيه نفع كما في ثواب المطيع
او لم يكن ومثاله عقاب الكافر ان لم يكن للمطيعين
فيه نفع والمراد بالخير في نفسه هنا ما يكون خيرا مع
قطع النظر عن ان فاعله من هو وهذا لا يجري في
فعل واحد شخصي بالنسبة الى العبدين لانه لا يمكن
تقديرهما عليه ولو سلم امكانه يجوز ان يكون صدوره
عن احدهما نافعا له كالثواب ونحوه دون صدوره
عن الاخر ولا يجري ايضا في فعل واحد شخصي بالنسبة
الى الله تعالى والى العبد فانه يمكن ان يقال اما ان يكون
ذلك الفعل خيرا في نفسه اولا وعلى التقديرين اما
ان يكون صدوره عن العبد انفع له ام لا
فالاول وهو ما كان خيرا في نفسه وصدوره
عن العبد انفع له يفعله الله تعالى ويخرج العبد

عن القدرة

عن القدرة ان علم ان العبد لا يفعله مع الاقدار
ولا يفعله الله ان علم ان العبد يفعله والثاني اي
وهو ما كان خيرا في نفسه ولم يكن صدوره عن
العبد انفع له يفعله الله ان علم ان العبد لا يفعله
ولا يفعله الله ان علم ان العبد يفعله لكون هذا
الاقدار خيرا في نفسه والثالث وهو ما لم يكن
خيرا في نفسه وكان انفع للعبد لا يفعله الله سوى
فعله العبد كايمان المومن او لم يفعله كايمان الكافر
والرابع وهو ما لم يكن خيرا في نفسه ولم يكن
انفع للعبد لا يفعله الله سواء فعله العبد ام لا
الدليل الثالث انه ان كان المدبر اثنين فنسبة
معلول معلول اليهما اما متساوية من جميع الوجوه
او لا وكلاهما باطل اما بطلان الاول فلان صدور
بعض المعلولات عن احدهما وبعض اخر منها عن الاخر
منهما حينئذ يحتاج الى ثالث هو مرجح بينهما اي
ما يميز ويعين كل معلول معلول لواحد معين منهما

حتى يكون المدبران اثنين لامتناع الترجيح من جهة
الفاعلين بلا مرجح اى بلا داع اصلا كما هو المفروض
فيلزم خلاف الفرض وهو ان يكون المدبر ثلاثة
لانه لو لم يكن التعيين والتمييز صادرا عن الثالث
على سبيل التدبير بل كان على سبيل الايجاب وكالتاثيرات
الطبيعية عندهم لم يكن نسبة معلول معلول الى
كل من الاولين متساوية لان اثر الطبيعة ما لم
يجب بوجوب سابق لم يقع كما ذكرنا فلم يكن احدهما
قادرا عليه اصلا ثم ننقل الكلام الى الثلاثة ونقول
نسبة معلول معلول الى كل منها اما متساوية من جميع
الوجوه ام لا ونبطل الاول بانه يلزم ان يكون المدبر
خمسة لانه يحصل الاحتياج حينئذ الى مرجحتين
احديهما لتمييز اثر احد الاولين عن اثر الثالث
والاخرى لتمييز اثر الاخر من الاولين عن اثر الثالث
لما ذكرنا من امتناع الترجيح من جهة الفاعلين
بلا مرجح وهكذا الى ما لا نهاية له في الكثرة فيلزم

التسلسل

التسلسل ايضا وانما لم يكتف عليه السلم بعد نقل الكلام
الى الثلاثة بالاحتياج الى مرجحة واحدة للتمييزين
حتى يكون المجموع اربعة لا خمسة وان كان المطلوب
وهو لزوم التسلسل حاصلا بها ايضا لان هناك
ثلاثة تمييزات وتخصيص واحد منها بمميز كما هو
المفروض واشتراك اثنين منها بواحد مع اتحاد النسبة
تحكم واما بطلان الثاني فكلامه في بيان بطلان
الشق الثاني من الدليل الثاني وقد ظهر بما حررنا ان
الترديد المذكور في الدليل الثاني ملحوظ في الدليل
الثالث ايض والمذكور في كل من الدليل الثاني والثالث
ابطال الشق الاول بدليل على حدة وابطال الشق الثاني
مطوى في كليهما مشترك بينهما والقرينة عليه تغيير
الاسلوب في الانتقال من دليل الى اخر حيث اتى فيه
اولا بلفظ فان قلت وثانيا بلفظ ثم يلزمك واعلم
انه قد تحيرت الاذهان في تفسير الادلة الثلثة المذكورة
في هذا الحديث الشريف ولا سيما في الثالث فذهب طائفة

الى ان المراد بالفرجة فيه المجموع المركب وانه واجب بذاته
لانه غني عن المؤثر وكل ممكن محتاج الى المؤثر وذكر
بعض منهم ان المقصود الزام التسلسل في الواجب
بالذات لاثبات ان المجموع المركب بسيط ايضا لمنافاة
التركيب الوجوب الذاتي وتوهم بعض اخر منهم ان
المقصود انما هو لزوم خلاف الفرض في كل مرتبة
من العدد فرض اول الامر انما عدد الواجب من اثنين
او ثلاثة او غير ذلك من المراتب الغير المتناهية
وفيه انه يأباه لفظ الفرجة لان الفرجة في اصل اللغة
الشق بين اجزاء الحائط فالمناسبة بعيدة وانه
ينبغي ان يكون بدل الخمسة سبعة وان كون كل ممكن
سواء كان بسيطا ام مركبا محتاجا الى المؤثر ممنوع
قبل اثبات التوحيد ولا يلزم انسداد باب اثبات
الواجب بالذات على طريقة الفلاسفة ايضا لانه يكفي
فيه كون كل ممكن بسيط محتاجا الى المؤثر ولانه لا يمكن
ايراد هذا المنع عليه في ذلك المباحث كما لا يخفى لاحضاد

سنده

سنده في جواز التركب من الواجبين ومعلوم انه
لا يتعلق تاثير بالمركب على حدة اي سوى التاثير المتعلق
باجزائه سواء كان مركبا من الممكنات الصرفة ام من الواجب
والممكن ام من الواجبات الصرفة ويرد ايضا على من
ادعى الزام التسلسل في الواجبات بالذات انه ينبغي
ح ان يبدل قوله عليه السلام على ان المدبر واحد بقولنا
على ان الواجب بالذات واحد وعلى من توهم لزوم
خلاف الغرض انا اذا فرضنا من اول الامر ثلثة
مثلا فاما ان نفرضها ثلثة احادا او ثلثة مطلقة
فعلى الاول وجود الخمسة او السبعة لا يستلزم خلاف
الفرض وعلى الثاني لا نسلم لزوم الخمسة لجواز ان
يكون الثالث مركبا من الاولين وبضم الكل الى الجزء
لا يحصل شيء اخر **البحث الثاني** لا ينافي اختيار العبد
في فعله ولا لومه على عصيانه ان يتعلق بكل واحد
من افعاله الحسنة والقبيحة توفيق الله تعالى
او خذلانه فان المراد بالتوفيق هنا فعل او ترك

وفيه خاص

بمعنى التوفيق والخذلان

من الله تعالى يعلم تعالى ان العبد يختار به الطاعة
او يمتنع به عن المعصية اي بدون قسر والجاء سواء كان
مقربا الى الطاعة او الامتناع عن المعصية ام لا وبالخذلان
فعل او ترك من الله تعالى يعلم تعالى ان العبد يختار
به ترك الطاعة او فعل المعصية سواء كان مبعدا
عن الطاعة او ترك المعصية ام لا كما في قوله تعالى
يضل به كثيرا والمشهور في حد التوفيق لطف تعالى
بالعبد مقيدا بالنفع اي ما يقربه الى الطاعة فيختارها
لاجله او ما يبعده عن المعصية فيمتنع منها لاجله
اي مع انتفاء الالجاء وقد يخص التوفيق بلطف يفعله الله
تعالى بالعبد يختار معه الطاعة ويسمى اللطف الذي
يمتنع معه من المعصية عصمة البحث الثالث في نفي
اختيار العبد في فعله ولا لوم على عصيانه ان يكون
جميع افعاله مخلوقة الله تعالى الخالق لكل شي قال في
الصحاح الخلق التقدير تقول خلقت الاديم اذا قدرته
قبل القطع انتهى وفي كتاب التوحيد لابن بابويه

نفي العصمة

نفي كون الله تعالى خالق كل شي

في باب

في باب اسماء الله تبارك وتعالى الخلق في اللغة تقدير
الشيء يقال في مثل اني اذا خلقت فريت لا كمن يخلق
ولا يفري وفي قول ائمتنا عليهم السلام ان افعال العباد
مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين وخلق عيسى عليه السلام
من الطين كهيئة الطير وهو خلق تقدير ايضا ويكون
الطير وخالقه في الحقيقة الله عز وجل انتهى والمراد
بالتقدير التدبير وهو ان يفعل ما يفعل المتحري للصواب
الناظر في ادبار الامور واذا اطلق الخلق خص بالله تعالى
غالبا كما في قوله تعالى في فاطر هل من خالق غير الله
يرزقكم من السماء والارض على تقدير كون يرزقكم
كلاما مبتدا بل على تقدير كونه استئنافا فافسر الخلق
ايضا وفي قوله تعالى في سورة الاعراف الا له الخلق
والامر على تقدير تعلق الحصر المفهوم من تقديم
الظرف بكل منهما وكان المراد به حينئذ التدبير
من جميع الوجوه ويسمى بالقضاء كما سيجيء بعيد
هذا وخلق النظام المشاهد في السموات والارض

و خلق الشي اعم من ان تكوينه و يجب ان يكون
الخالق للشي عالما به من الوجه الذي هو خالق له كما في
قوله تعالى في سورة الملك الا يعلم من خلق و مما يوس
ورود خلق الله تعالى بمعنى التقدير والتدبير
قوله تعالى في سورة الزمر خلقكم من نفس واحدة
ثم جعل منها زوجها باعتبار العطف بثم وتبديل الخلق
بجعلها بالجعل وبعض المفسرين قال ثم هنا للتعجب
و قوله تعم في سورة الاعلى الذي خلق فسوى
باعتبار العطف بالفاء وان يكون معنى سوى كون
على وفق التدبير او ما كون المبادي التي تتوقف عليها
افعال العباد الاشتركة بين فعل السعيد وفعل
الشقي والله اعلم واهله وربما روي عن النبي صلى الله عليه
وآله انه قال اول ما خلق الله العقل و قد يجر فيه ناصر
مذهب الاشعري في كون الخلق بمعنى التكوين من حيث
ان هذا العقل عرض عند المتكلمين ويمتنع كون
العرض قبل المعروض و الغزالي في كتاب الاحياء قال

هذا

هذا من علم المكاشفة ولا يليق ذكره بعلم المعاملة انتهى
و بين في رسالة له بان المراد بالعقل الروح وانه
جوهر مجرد غير متحيز و قال انه منع الرسول صلى الله عليه
وآله من افشاء هذا السر وكشف حقيقة الروح لان
الافهام لا تحتمله انتهى والاصوب ان المراد بالعقل
رعاية الاداب الحسنة في تحصيل علم الدين والعمل به بقدر
الوسع وان الروح يطلق على معان وان المسؤل
عنه في قوله يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي
هو المذكور في قوله تنزل الملائكة والروح وفي قوله
في سورة النحل ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء
واما منع الرسول صلى الله عليه وآله من افشاء هذا السر
بقوله الروح من امر ربي بيان للروح وبين للتعليل
فان المراد بامر ربي ما انزل الله على رسوله من الحكم وهو
المذكور في سورة القدر من كل امر وفي سورة الدخان
فيها يفرق كل امر حكيم امرا من عندنا وفي سورة الشورى
وكذلك اوحينا اليك بروح ربنا امرنا والروح نوع

من البصيرة والفهم يحتاج اليها الائمة في ليلة القدر
ونحوها لاستنباط كل امر حكيم من القران والعمل به
كما هو مذكور في الكافي في كتاب الحجة وهو في باب
الروح التي يسدد الله بها الائمة عليهم السلم وان في
الانسان من معاني الروح جسم هوائي كما يظهر من
روايات باب معنى قوله عز وجل ونفخت فيه من روحي
من كتاب التوحيد لابن بابويه وانه لا يجود سوى
الله تعـ **بيان** تعلق خلقه تعـ بكل فعل ان الفعل
على ضربين **الاول** فعله تعـ والقادر يستحيل صدور
الفعل عنه بدون داع وتدبير ورعاية المصالح
في افعاله تعالى معلوم **والثاني** فعل غيره تعـ وانه تعـ
اقدر بعض مخلوقاته على فعل دون فعل ومن وجه
دون وجه وطلب من بعض منهم دون بعض
فعلا اما مع التوفيق واما مع الخذلان دون فعل
وهكذا من الصفات ثم قد يحول بينهم وبين مقدورهم
كالهامه المصروف بعد عزم العبد وذلك لا يصح بدون

التدبير العام وعلى تقدير تسليم ثبوت الافعال
الطبيعية على ما ذهب اليه الفلاسفة يجري نظير ما ذكرنا
فيها ايضا نعم رجوز شعر الحمد لله الذي برهانه ان ليس
شان ليس فيه شانه **البحث الرابع لا يتاتى في** اختيار العبد
في فعله ولا لومه على عصيانه ان يكون الكل بقضائه وقدره
تعـ وليس المراد بهما هنا ما اريد بهما حين عدا من الخصال
الخمس الاول اثنان وهي المشية والارادة والقدر والقضا والاذن
فهو لحقيقة القضاء بالمد وقد يقصر الختم وهو الاتمام
والفراغ من الشي ويعبر عنه بالقطع وبالفصل ايضا كقوله
تعـ في سورة النمل ما كنت قاطعة امرا حتى تشهدون وفي
سورة الحج ان الله يفصل بينهم يوم القيمة ومطاوعه
الانقضاء ومنه القاضي بمعنى الحاكم لانه يفصل عنده
المعاملات والمنازعات بحيث لا رجوع فيها ومنه
قوله تعـ في سورة بني اسرائيل وقضى ربك الا تعبدوا
الا اياه اي بين جميع حدود التوحيد وشروطه ولم
يبق شي منها مشتبها ومنه قوله تعـ في سورة فصلت

قال ابن سينا في اول ارجوزة له في المنطق وفي القاموس
الرجز بالتحريك ضرب من الشعر وزنه مستفعلن ست مرات
سمي لتقارب اجزائه وقلة حروفه وزعم الخليل
انه ليس بشعر وانما هو انصاف ابيات واثلاث
والارجوزة كالقصيدة منه الجمع اراجيز

بيان حقيقة القضا والقدر
كما وعد بيانه في ذيل
حديث الخصال

فقضيهن سبع سموات اى فصل امرهن فى احداثهن
بحيث لا ندم فيه ولا رجوع وقس على هذا جميع موارده
وتعديته بالى فى قوله تعم فى سورة بنى اسرائيل وقضينا
الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الارض مرتين
لتضمين معنى الانهاء وهو الاعلام اى دبرنا وقوع ذلك
لسوء اختيار المخاطبين تدبيرا فصلا لا يتحقق البتة
خلافه وبيناه فى الكتاب بيانا فصلا لا يجرى فيه شك
منهيين ذلك الى بنى اسرائيل والمراد بالقضاء هنا اتمام
التدبير والفراغ منه بحيث لا ندم فيه ولا رجوع وهو المراد
بالتدبير من كل وجه وهو متعلق بكل واحد من الافعال
الواقعة فى العالم خيرها وشرها فعل نفسه تعم وفعل غيره
وحقيقة القدر بفتح القاف وفتح الدال وسكونها وكذا
القدر بضم القاف وسكون الدال وكذا المقدار مبلغ
الشئ اللائق به كقوله تعالى فى سورة الحجر وان من شئ
الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقوله تعم
فى سورة القمر انا كل شئ خلقناه بقدر وكقوله تعالى

معنى القضاء الله تعالى

معنى القدر الله تعم

فى سورة الرعد وكل شئ عنده بمقدار والمراد به هنا
الخلق والتدبير على طبق ذلك المبلغ وقد يطلق عليه
التقدير ايضا وظهر بما ذكرنا ان قضاءه تعم وقدره خلقان
من خلقه تعم كما رواه ابن بابويه فى اول باب القضاء
والقدر من كتاب التوحيد اى نوعان بحسب المفهوم
لخلقه فان التدبير المطلق يسمى خلقا وان قيد بقيد
التمام يسمى قضاء وان قيد بقيد المطابقة للمقدار
اللائق يسمى قدرا ولا يتحقق تدبير من الله تعالى
الا مع هذين القيدين جميعا وفى نهاية ابن الاثير
قال الازهرى القضاء فى اللغة على وجوه مرجعها الى انقطاع
الشئ وتمامه وكل ما احكم عمله او اتم او ختم او ادى او
اوجب او اعلم او انفذ او امضى فقد قضى وقد جاءت
هذه الوجوه كلها فى الحديث ومنه القضاء المقرون
بالقدر والمراد بالقدر التقدير وبالقضاء الخلق كقوله
تعم فقضيهن سبع سموات فى يومين اى خلقهن
فالقضاء والقدر امران متلازمان لا ينفك احدهما عن الآخر

لان احدهما بمنزلة الاساس وهو التقدير والاخر بمنزلة
البنا وهو القضا فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم
البنا ونقضه انتهى وفيه ما فيه وهذا المعنى للقضا
هو الذى يجب الرضا بجميع اقسامه وافراده فهو
ليس من صفات الذات وفيه يضور مع ذلك
السخط المقضى بعض الافراد ولم يقع التكليف
بالرضا بالقدر حقيقته وانما وقع التكليف بالايمان
بالقدر حقيقة لانه ماخوذ فى مفهوم ما يوجب على
تقدير تحققه الرضا به كما ذكرنا وفى دانستنامه المضمون
انه تواتر معنى فى احاديث اهل البيت عليهم السلم
ان الوجود والعلم والقدرة والسمع والبصر من صفات
ذات الصانع تعم وان المشية والارادة والتقدير
والقضا والامضاء والكلام من صفات فعله
تعالى وفيه ايضا ما مضمونه ان فى الاحاديث ان
العلم سابق على المشية والمشية على الارادة والارادة
على التقدير والتقدير على القضا والقضا على الامضا

وفيه ايضا ما مضمونه ان المراد بالمشية والارادة
والتقدير والقضاء والامضا اصناف النقوش
التى يفعلها الله عز وجل اولا فى اللوح المحفوظ وثانيا
فى كتاب اخر موضوع فى السماء الدنيا وهذه النقوش
متفاوتة بالاجمال والتفصيل فكل سابق مجمل بالنسبة
الى اللاحق وبالبعد من الحتم والقرب منه فاخر
الاصناف محتوم انتهى فان قلت اذا كان قضاؤه
تعالى قدرا ولا رجوع فيه فما معنى البداء له تعالى بما معنى
قوله تعم لكل اجل كتاب يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب قلت ليس فى البداء لله تعالى رجوع
عن تدبير فان معنى البداء له تعالى ان يحدث له فعل اختيار
فعل لم يعلم غيره حتى اوليائه وفى الروايات ان الكلام
لاثبات البداء لله تعم من افضل العبادات ووجهه انه
يتضمن الرد على اشباه الزنادقة الفلاسفة القائلين
بان الله تعالى لا يحدث يوما فيوما شيئا بل انما فعل
ما فعل مرة واحدة فى طرف غير الزمان ويتضمن الدهر

معنى البداء لله

ويتضمن ايضا الاقرار باختصاص علم الغيب بالله تعالى
وهو الايمان بالغيب الذي هو اصل الاهتداء بكتب الله تعالى
ورسله وحججه كما في قوله تعالى هدى للمتقين الذين يؤمنون
بالغيب وهو رد على قوم اجترأوا على الله وعلى رسله
وانبيائه حيث قالوا مراتب النفس الناطقة اربع العقل
الهيولاني والعقل بالملكة والعقل المستفاد والعقل بالفعل
وصاحب النفس القدسية وهو من في آخر المراتب
يصير جميع النظريات ضروريات عنده وعلى سائر
المخرقين من الاشراقيين والصوفية والهنود وغيرهم
وقد كذب سيدنا الاجل المرتضى في مسئلة المنجمين
ثم كذب في مسئلة اخرى مع اقوالهم حكايات الكهنة
المنقولة عنهم قبل دخولهم في دين الانبياء بانه يلزم
ان لا يكون الاخبار عن الغائبات مثل ما يأكلون وما
يدخرون معجزا للانبياء عليهم السلم وهو خلاف اجماع
المسلمين انتهى ويمكن ان يكون المراد بكل اجل كل زمان
يختص بشريعة مخصوصة والشرايع ستة شريعة آدم وشريعة

نوح

نوح وشريعة ابراهيم وشريعة موسى وشريعة عيسى
وشريعة محمد صلى الله عليه وآله والمراد بكتاب القرآن
ونحوه والمراد بالمحو نسخ حكم كان قبل والمراد بالاثبات
تجديد حكم لم يكن قبل والمراد بام الكتاب المحكمات
من جملة الكتاب الناهية عن اتباع الظن والاختلاف
بالرأي والاجتهادات الظنية لظهور معاني الآيات
المتشابهات بهن بتوسط دلالتهن على وجوب الامام العالم
بجميع معاني المتشابهات وجميع احكام الشريعة في كل زمان
كما في سورة آل عمران هو الذي انزل عليك الكتاب منه
آيات محكمات هن ام الكتاب والمراد بقوله وعنده
ام الكتاب ان ام الكتاب كان في كل شريعة وهو محفوظ
لم يتعلق به نسخ من بعد ولا تجديد في شريعة من الشرايع
وقد يطلق البداء له تعالى على ان يتجدد له اختيار فعل
مطلقا كما يستفاد مما ذكرنا في جواب الشك الخامس وعلى
ان يتجدد له اختيار فعل لم يعلم العوام من الناس وفي
نهاية ابن الاثير في حديث الاقرع والابرص والاعمى بدا لله

عز وجل ان يبتليهم اى قضا بذلك وهو معنى البدا

هنالان القضا سابق والبدا استصواب شى علم

بعد ان لم يعلم وذلك على الله غير جايز انتهى وفيه

ما فيه **البحث الخامس** الظاهر من كثير من احاديث

اهل البيت عليهم السلام ان المفوضة هم القدرية الذين

روى فيهم انهم مجوس هذه الامة ووجهه انهم اثبتوا

جميع القدر بالمعنى السابق فى افعالهم الاختيارية

لانفسهم حيث كذبوا بقدر الله تعالى وجحدوه

فيها كما قال المجوس فى صدور الشر عن اهرمن **فان قلت**

لم خصوا باسم القدرية وهم كما انكروا قدره تعالى

انكروا مشيته تعالى وارادته وقضائه واذنه

ايضا كما مر فى اول هذه المقدمة الثانية **قلت** لانهم

لم ينسبوا التدبير المنفى عن الله تعالى الى انفسهم الا

من وقت قدرتهم على الفعل والترك بزعمهم اى

قبل وقت الفعل وهو وقت القدر كما مر ايضا فى اول

المقدمة وسميهم بالعدلية فهم اولى من تسميتهم

بعده **على** ان المراد بالقدر هنا ما يساوق القضا

ويعم الخصال الخمس وفى الكافى فى كتاب الحجة فى باب

ما يفصل به بين دعوى المحق والمبطل فى امر الامامة

عن الحسن بن على عليهم السلام لا الى المرجئة ولا الى القدرية

ولا الى الزيدية ولا الى المعتزلة ولا الى الخوارج الحديث

ولعل وجهه ان الاعتزال هو القول بالوعيد الذى

به فارق ولا واصل بن عطا استاده الحسن البصرى

فبين المعتزلة والقدرية عموم وخصوص من وجه

فان اكثر المعتزلة قدرية واكثر القدرية معتزلة

ويجى فى فصل فى ان العبادة لم ترد بوجوب العمل

بالقياس اطلاق المصنف القدرية على ما يقابل الائمة

واطلاقه الجبرية ايضا على ما يقابل العدلية وقال بعض

الفضلاء القدرى من يجعل قدر الله تعالى قدرا

حتما اى انه بحيث لو تعلق بفعل العبد كان موجبا

عليه سواء جعل مقدم الشرطية غير واقع فى حق افعال

العباد كما ذهب اليه المعتزلة او واقعا كما ذهب اليه

وقد كان فريق من القدرية يزعمون ان هذا الاسم لا يلزمهم البتة وانما يلزم غيرهم واحتجوا فى ذلك بانه يدعى عليهم انهم يقولون لا قدر فكيف ينسبون الى ما يجحدون وهذا تمويه من المحتج وانما لزمهم لانهم ينسبون الى انفسهم القدرة [illegible]

الاشاعرة وامثالهم من المجبرة وعلى كل تقدير لا يصح
بدون مسامحة ان يقال في معنى القدرية جاحد
والقدر لوجهين الاول ان جاحدي قدر الله على
قسمين اولهما الذين انكروا تعلق قضاء الله تعالى
وقدره بافعال المكلفين لقولهم بالتفويض وهم
المعتزلة وثانيهما الذين صدقوا بتعلق قضاء الله
وكذبوا بقدره بناء على توهمهم ان نحو خلق الكافر
وقد علم الله منه انه سيفعل باختياره ما يعذب
بالنار بسببه ابد الابدين ليس فيه رعاية مصلحة
وكل منهما كافر غير مؤمن بالقدر لكن انما تسمى
بالقدرية الطائفة الاولى الثاني ان جحد القدر
حكم من احكام القدري لا يعتبر في نفس مفهومه
ثم لا حاجة الى مثل هذا قال بعض الظرفا انما الحاجة
اليه في تسمية بعض النواصب نفسه سنيا وتسميته
مخالفه بدعيا وذلك ان النواصب لما زعموا خلو الامامة
واكثر احكام الشرع عن خطاب عن الرسول صلى الله عليه

وآله

وآله وانما حكموا انفسهم فيهما وفتحوا ابواب الاجتهاد
والقياس والاستحسان ونحو ذلك حتى قدم
ابو حنيفة القياس على خبر الواحد دون المتواتر
ومعلوم ان المتواتر اقل قليل واما شيعة اهل البيت
الامامية رضوان الله عليهم فلا يتبعون في الفقه من
الا المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله المحفوظ عند
اهل البيت عليهم السلم وسيتضح هذا عند قول المصنف
واما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين
بل المحظور استعمالهما فالناصبي سني بمعنى جاحد
السنة والامامي بدعي بمعنى جاحد البدعة اللهم
الا ان يراد بالسنة سنة بني امية على ما ذكر بعض في وجه
حدوث هذه التسمية وتلك في النصب باجلى معنييه
او كليهما او نحو ذلك ويشهد بذلك ان عائشة
لما حاربت عليا عليه السلم في وقعة الجمل وكانت تقول
فيه عليه السلم ما قالت كان يعظمها ويوقرها معوية
لذلك وتبعه في ذلك اهل سنته حيث جعلوا اجل احاديث

الذين تسموا باهل السنة قائلون بامامة
من ... وكيف يتصور مع ذلك
كونهم اعداءهم قلت هو لكونهم اعداء الله ...
صحيح البخاري في اوائل الجزء الثامن عشر
بحجة تنبئ عن سنة النبي صلى الله عليه
وآله الى الحجر وسنة ... عليه السلام
... صلى الله عليه وآله
من ان لا يعطيه النفس الامارة ...
... اعداء ...
في ... الاخبار في باب ...
... المستضعف روايات دالة
على ان اهل ... في ... الاول
اهل الولاية وهو المؤمن الثاني المستضعف
وهو الضعيف العقل ...
الدليل الثالث ان ...

صحاحهم مرويا عنها كما في صحيحي البخاري و مسلم
فصححوا قولها و وثقوها غاية التوثيق وعايشة
هي التي كذبت على النبي صلى الله عليه وآله في حيوته
مع خوفها منه ومن نزول الوحي وواجهته صلى الله عليه
وآله بالكذب عليه حتى ورد فيها وفي حفصة ما في
سورة التحريم فما بالها لما خرجت على علي عليه السلم
بعد قوله تعالى وقرن في بيوتكن وتاكيده بقوله
واذكرن ما يتلى اكتسبت هذه المرتبة من التوثيق
مع انتفاء الصوارف عن الكذب من الخوف من النبي
صلى الله عليه وآله ومن نزول الوحي فيها ومع تحقق
الدواعي الى الكذب من عداوة علي عليه السلم وشيعته
ومن يرد افساد امر الامة بدعوى توبتها وتصحيح
روايتها متجاوزا عن دعوى ندمها فقط كما قد يكون
مع المغلوبية فليستثن رواياتها قبل التوبة
عما بعدها لانه اخفى للحيلة وامثال ذلك كثيرة
في سنتهم نعوذ بالله من الغواية والغباوة انتهى

هذا

هذا هو الكلام المشبع الطويل الذيل في اثبات مذهب
شيعة اهل البيت عليهم السلم المقتفين لاثارهم
وابطال المذاهب الاربعة من الخمسة المقتفين لائمتهم
المذكورة في اول المقدمة **المقدمة الثالثة** الوجوب
الشرعي قد يطلق على كون الفعل الاختياري للعبد
بحيث اذا علم جميع جهاته المتلقاة من الشارع وتركه
لا سهوا استحق عليه العقاب وقد يطلق على كون
الفعل الاختياري للعبد بحيث اذا علم من الجهات
المتلقاة من الشارع ما في وسعه العلم به وتركه
لا سهوا استحق عليه العقاب ولنسم الاول وجوبا
شرعيا واقعيا والثاني وجوبا شرعيا واصليا ظاهريا
وقسما من الثاني وهو كون فعل العبد الاختياري
بحيث اذا تركه لا سهوا استحق عليه العقاب وجوبا
شرعيا واصليا بالفعل ويقع على ذلك الوجوب العقلي
وغير الوجوب من اقسام الاحكام فالوجوب
العقلي الواقعي كون الفعل بحيث اذا علم العبد جميع

جهاته وتركه لا سهوا استحق عليه الذم والوجوب العقلي
الواصلي كون الفعل بحيث اذا علم العبد من جهاته
ما في وسعه العلم به وتركه لا سهوا استحق عليه الذم
فيتحصل احكام شرعية واصلية واحكام شرعية واقعة
واحكام عقلية واصلية واحكام عقلية واقعية
فكل واحد من احكام الخمسة المشهورة له اربعة اقسام وبين
الواجب الشرعي الواصلي والواجب الشرعي الواقعي عموم من وجه
لان بعض الافعال يجتمعان فيه كالصلوة والزكوة ونحوهما
مما علم وجوبه اما ضرورة من الدين ولما يجوزها وشرح حكم
القاضي بشهادة عدلين فيما يسمع شهادتهما فيه ولو كا
ذبين في نفس الامر لان الجهل بكذبهما لا ينافي العصمة والعلم بجميع
الاحكام والخطابات المتلقاة من الشارع وكذا صلوة من
اجتهد واستقر ظنه على خلاف جهة القبلة اليه وامثال
ذلك من الاحكام الوضعية المعلقة على الظن بمحل الحكم
الشرعي لا بنفس الحكم الشرعي والمشهورة في المراد بنفس الحكم الشرعي
قضية محمولها الحكم المنسوب الى الشارع بانه تلقى منه

وانما

[illegible]

وانما سميت بنفس الحكم الشرعي تسمية باسم المحمول ومرادنا بها
ههنا ظاهر والمراد بمحل الحكم الشرعي قضية ليست نفس الحكم
الشرعي وهي بحيث اذا جعلت صغرى وضمت الى كبرى هي
نفس الحكم الشرعي على شروط الشكل الاول انتجت قضية هي
جزئية من جزئيات الكبرى نحو قولنا هذا الماء كر لاقته
النجاسة بدون تغيير وكلما هو كر لاقته النجاسة بدون
تغيير يجوز الصلوة في ثوب ملطخ به اي ان لم يحصل فيه
مانع اخر للجواز فانهما ينتجان ان هذا الماء يجوز الصلو
في ثوب ملطخ به وانما سميت بمحل الحكم الشرعي تسمية
باسم المحمول فيها ايضا لان محمولها الاوسط الذي هو موضوع
في الكبرى والمحمول فيها الحكم الشرعي والموضوع محل المحمول او
تسمية باسم الموضوع لان موضوعها الاصغر الذي هو محل
في النتيجة للاكبر الذي هو الحكم الشرعي والاول انسب
وبعضها واجب واصلي فقط وبعضها واجب واقعي فقط
ولا يكون هذا الا رخصة لعذر الجهل بخطاب تلقى
من الشارع فيهما كما مر مثالهما اذا بذل العامي الذي لا يقدر

[illegible]

على البحث والتفتيش جهده في شروط جواز العمل بفتوى
نافتاه في شرط الصلوة بخلاف حكم الله لنفسه وبحوها
فان الصلوة على شرط المفتى واجبة واصلية فقط والصلوة
على شرط يوافق حكم الله الذى يعلم اذا علم جميع خطاباته
واجبة واقعية فقط وبين الواجب العقلى الواقعى والواجب
العقلى الواصلى عموم من وجه فى ههنا فقط فان الحكم
الواصلى والواقعى متلازمان فى حق القدير تعالى اذ لا
يتصور فيه جهل بجهة من جهات الفعل والواجب الشرعى
الواقعى اخص مطلقا من الواجب العقلى لتحقق الثانى فى
افعال الاطفال المرجية ونحوها دون الاول واخص
من وجه من الواجب العقلى الواصلى والواجب الشرعى
الواصلى اخص مطلقا من الواجب العقلى الواصلى واخص
من وجه من الواجب العقلى الواقعى وقس على ذلك
غير الوجوب من اقسام الاحكام مثلا بين التخيير الشرعى
الواصلى والتخيير الشرعى الواقعى عموم من وجه فان التخيير
بين خصال الكفارة تخيير واقعى وواصلى اذا كان

حقا معلوما انه واقعى فقط اذا كان حقا مع بذل الجهد
والتخيير الذى سيذكره المصنف فى فصل فى ذكر القرائن
التى تدل على صحة اخبار الاحاد وهو فيما تعادل فيه
الخبران من غير ترجيح باحد وجوهه المقررة المبينة
فى ذلك الفصل والذى سيذكره فى فصل فى كيفية
العلم بالاجماع وهو فيما اختلفت اقوال الامامية فيه
من غير ترجيح تخيير واصلى فقط يجوز تحقق الاجماع
بعده مطلقا المقدمة الرابعة ان العلم بمسائل
اصول الفقه انما يستلزم العلم بالاحكام الفقهية
الواصلية لا الواقعية الا الشاذ النادر واذا تمهدت
هذه المقدمات نقول فى تقرير الدليل على وجوب شدة الاهتمام
بعلم اصول الفقه ان كل عامل او تارك من المكلفين
يجب شرعا عليه وجوبا واقعيا وواصليا ان يعلم
قطعا ان فعله او تركه مما يجوز له بالجواز الشرعى الواصلى
بالفعل اى لا يستحق العقاب عليه اما بان يبذل وسعه
فى طلب حكمه الواقعى ولا يجد ما يقتضى استحقاق العقاب

[illegible]

[illegible]

سيجي

عليه فيعلم انتفاء الاستحقاق ولما بغيره كما

في الكلام في الحظر والاباحة ويدل على وجوبه

الواقعي نحو قوله تعم في سورة التوبة ليتفقهوا في الدين

ولينذروا قومهم وفي سورة طه واني لغفار لمن

تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى ويدل ايضا عليه

ظواهر كثيرة من الكتاب وسنة النبي والائمة من اهل

البيت عليهم السلام مانعة من اتباع الظن فيما نحن فيه

اذا لوحظت افادت العلم بذلك من ذلك قوله تعم

وا تقوا نارا واتقوا يوما وقوا انفسكم واهليكم

نارا وغير ذلك وكذا الاخبار الكثيرة الواردة في

وجوب طلب العلم وفي الوعيد على العمل بغير علم

فان احتمال استحقاق النار على المقصر عن المكلف

بترك بذل الجهد في الاحتراز عنها فيه بالفعل في العمل

بظواهرها ويدل ايضا عليه وعلى وجوب الواقعي بالفعل

ايضا ان جميع الخاصة والعامة اتفقوا على ان كل

مكلف ان لم يكن عالما بالحكم الشرعي الواقعي الذي

الا ان البينات المحكمات التي هي عن اتباع الظن وعن الاختلاف بالظن الامرة بسوال اهل الذكر عن كل ما لم يعلم من احكام الدين المحتاج اليها صح

يعلم به براءة ذمته في فعله وتركه يجب عليه شرعا

بذل الوسع في طلب العلم ولو باستجماع شرايط الاو

ستفتاء ثم الاستفتاء ليعلم براءة ذمته ويفسقون من

لا يتوجه الى احكام الشرع المجهولة عنده ويقول ان

كل شيء مباح مع الجهل بحكمه وان لم يبذل الوسع في طلب

حكمه والتقريب واضح واعلم انه يمكن ان يقال ان

هذا الوجوب ربما يؤدي مؤداه كوجوبيا اذا اطيع فيه

علم هذا من ضروريات الدين بل من ضروريات التكليف

لان هذا الوجوب الواصلي بالفعل العام الذي ذكرنا انه

متفق عليه بين الخاصة والعامة ان كان هو او

ما يؤدي مؤداه معلوما عند كل مكلف بذلك وان

لم يكن معلوما كان ذلك وجميع التكاليف الواصلية

بالفعل المجهولة عند بعض المكلفين بها قبيحا وان كان

متمكنا من العلم بها لان جميع ذلك من تكليف الغافل

القبيح على الحكيم تعالى وهو ما كان مع ترك ازاحة العلة

بالعلم مع انا نعلم انه ليس شيء منها قبيحا الا مع انتفا

[illegible]

فمن تمسك الدليل بل هو تمسك بما يتعلق بالدليل تمت منه سلمه الله

التمكن من العلم به كما سيجيء في فصل في ذكر اقسام افعال
المكلف و في الكافي في كتاب التوحيد في باب البيان
والتعريف ولزوم الحجة وغيره روايات شاهدة
لاستحالته و شهدت بها العقول الا ترى ان
السيد اذا امر عبيده باوامر وصلية بالفعل مجهولة
عندهم وكتب لهم تلك الاوامر في كتاب ولم
يعلمهم بوجوب النظر في ذلك الكتاب ولا وجوب
ما يؤدي الى ذلك العلم كان يقول لهم امرتكم بما في
الكتاب ويعلموا وجوب ما يتوقف عليه وهو النظر
او ان يقول لهم اسمعوا لزيد ويقول لزيد قل لهم
ينظروا في الكتاب او نحو ذلك مع علمه بان بعضهم
لا ينظر في ذلك الكتاب كان تكليفه الوصلي بالفعل
اياهم بتلك الاوامر المكتوبة قبيحا في نفسه وكان
المامور بها محال الصدور بقصد الامتثال وكذا ما نحن
فيه وذلك ليهلك من هلك عن بينة و يحيى من
حي عن بينة و في رواية حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله

عليه السلم

عليه السلم في قول الله تعالى ما كان الله ليضل قوما
بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى
يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه ولا انزاح العلة و
والعذر بكون المكلف ممن يفهم الخطاب لو سمعه
كما يفهم ما قيل المراد كون الرضيع ممن يفهم الخطاب
لو كمل عقله وسمعه لا يخرجه عن كون تكليفه حين كونه
رضيعا قبيحا وتكليفا بالمحال الامتثال والفرق بان
الامتثال لا يتاتى عادة من الرضيع بشرط كونه رضيعا
ولا حين كونه رضيعا بخلاف البالغ العاقل مما يعلم
المنصف انه لا اثر له وكذا لا انزاح بكون المكلف
فاهما للتكليف غير مصدق به كما قيل و سيجيء ما فيه
لا يقال لو كان علم الامر بانتفاء نظر البعض حين ترك
اعلامه وجوب النظر مقبحا الامر بالواجبات الوصلية
بالفعل المجهولة لكان مقبحا الامر بالواجبات الواقعية
المجهولة ايضا ولو كان كذلك لكان علمه تعالى بانتفاء
وصول الحق فيها مع النظر وبذل الجهد مقبحا له والمعلوم

خلافه وكذا الكلام في حالة صدور المامور به على قصد
الامتثال **والجواب** يمنع نفي التالي مستندا بان التكليف
ح انما يتعلق ببذل الجهد والعمل بما استقر عليه الراي لا غير
باطل لان هذا قول بالتصويب في الاحكام الفقهية
الواقعية وهو معلوم البطلان لكل احد لاستلزامه
تعلق العلم والظن بشي واحد وغير ذلك من المفاسد
المقررة في محلها **لانا نقول** الشرطية الثانية ممنوعة
فانه انما يلزم كون انتفاء وصول البعض مع النظر
وبذل الجهد مقبحا للامر بالاحكام الفقهية الوصلية
بالفعل والتي لا يصل اليها احد الا التي يصل اليها بعض
المامورين ويكون الامر خطابا واحدا عاما في تسليم
الحسن انما هو فيهما وكذا التكليف بامر يستحيل صدوره
بقصد الامتثال ممكن فيه دون الاولين وهذا
نظير لعلم الامر بمخالفة بعض المامورين عمدا دون
بعض وسيجي في فصل في شرايط حسن الامر انه
ليس مقبحا **لا يقال** لعل البناء العقلي للوجوب العقلي الواصلي

بالفعل

وقلتم ان هذا نوع من العلم لابد من شدة الاهتمام به لان الشريعة كلها مبنية عليه ولا يتم العلم بشي منها من دون احكام اصولها ومن لم يحكم اصولها فانما يكون حاكيا ومقلدا ولا يكون عالما وهذه منزلة يرغب اهل الفضل عنها منه

بالفعل لدفع خوف العقاب مغن عن اعلام الايجاب
الشرعي الواصلي بالفعل في رفع القبح فيما نحن فيه
لانا نقول هو غير متحقق فيما نحن فيه لان خوف
العقاب غير متحقق فيما اعتقد فيه انه لو كان هناك
عقاب لاعلمناه بخطاب ونحوه على طبق ما ذكروا
في تفسير قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا وغيره من الآيات وسيجي عند قول
المصنف والاصل في هذه الاصول الخطاب تتمة
لهذا البحث **نعود** الى تتمة الدليل ونقول وعلم
المكلف بجواز كل ما يصدر عنه جوازا شرعيا
واصليا بالفعل انما هو بعلمه بجميع الشرعية الواصلية
بالفعل وتميزها عما عداها وعلمه بجميع المحظورات
الشرعية الواصلية بالفعل وتميزها عما عداها
وهما موقوفان على العلم بقواعد كلية غير معلومة
الابتدأ الاهتمام بها اذ ليس هذان العلمان
ضروريين ولا ينحصر متعلقهما في جزئيات متناهية

وهذه القواعد مسماة باصول الفقه فيجب العلم بها حتى
يكون شرعيا واصليا وواقعيا فالمراد بالشريعة في كلام المصنف
الاحكام الشرعية الواصلية والمراد بكلها جميع اقسامها
وجزئياتها وانما جعل العلة مع ان العلة بناء الوجوب
والحظر وتميز كل منهما عما عداه عليه لان العلم بهما
مع التمييز لا يمكن عادة بدون العلم بالكل فبناهما
مبني للجميع ثم الايجاب الكلي هنا مبني على الغالب لان
بعض الواجبات والمحظورات معلوم قبل العلم باصول
الفقه اما بعلم الكلام او بغيره كما يظهر من بيان
الحاجة والمراد باحكام اصولها بكسر الهمزة العلم
لا باصول فان احكام الشيء في الاصل اتقانه ومنعه
عن احتمال تطرق الفساد والضمير في اصولها للشريعة
والمراد بكونه حاكيا ومقلدا ان يعمل مثل عمل الغير
بدون ان يعلم انه لا يستحق واهل الفضل اهل العلم
والتقوى والرغبة عن هذه المنزلة اي الحكاية
والتقليد انما هي لما ذكرنا من المقالة الضرورية ثلاث

بل للتكليف وهذا الدليل يدل على وجوب العلم
بمسائل اصول الفقه وانه لا يجوز الاكتفاء فيها
بالظن ولذا ذكروا في حدها العلم وجعلوها فنا
من العلوم المدونة كما قال المصنف هذا فن من
العلم وقال من دون احكام اصولها ومن احكم
اصولها وصرح المصنف وغيره بان المبتغى
بهذه الاصول العلم كما سيجيء في فصل آخر الفصل
الاول لا يقال كثيرا ما يستدل المصنف وغيره على
مسائل الاصول بظاهر القرآن وهو لا يفيد العلم
لجواز التاويل والتخصيص فيه وان بذل الجهد
ولم يطلع عليه وهذا يدل على جواز الاكتفاء فيها
بالظن كما قيل من انه لا يشترط القطع في الاصول
لان السلف اثبتوا حجية الاجماع والقياس بالظواهر
من غير نكير انتهى وهذا يعارض دليلكم ولذا قيل
ان اشتراط القطع في الاصول وعدمه على كل منهما
دلائل واعتراضات مشكلة من الجانبين وسيء

استدل المستدل على عدم اشتراطه وعلى اشتراطه فالتوقف
للتعرض لضعف الادلة انتهى لانا نقول هذا خلط بين
الاحكام الاصولية الواصلية والاحكام الاصولية
الواقعية وهو كثيرا ما يتردد في المشهور على كون الفقه
علما وكون طريقه في الغالب ظاهر القران ونحوه وقد
بينا الفرق بينهما بيان ذلك ان عمل المكلف بما علم ان
وجوبه الواقعي مقتضى ظاهر القران ولم يجد له تاويلا
او تخصيصا مع بذل الجهد في الطلب واجب واصلي ثابت
وجوبه سواء كان من موضوعات مسائل الاصول
او الفروع بدليل قطعي بل هو من ضروريات الدين
ولذا لم يذكر المص في هذا الكتاب دليلا عليه مع بنائه
بعض الاستدلالات عليه فاذا اقتضى ظاهر القرآن
الوجوب الواقعي للعمل بخبر الواحد مثلا كان قولنا العمل
بخبر الواحد واجب بالوجوب الواقعي غير مقطوع به
وغير داخل في مسائل اصول الفقه وكان قولنا العمل
بخبر الواحد واجب بالوجوب الواصلي مقطوعا به بعد بذل

الجهد

الجهد وفقد معارض للظاهر وهو من جملة مسائل
اصول الفقه وقد ذكرنا ان نتيجة المسائل الاصولية
الاحكام الفقهية الواصلية لا الواقعية وفرع على ذلك
في الوجوب من الاحكام وقد ثبت ايضا بدليل قطعي انه
يجب العمل بخبر الواحد الجامع للشرائط المقررة في اصول
الفقه لكان الوجوب الواصلي للعمل بخبر واحد دل على ان
الامر يقتضي وجوب المامور به معلوما قطعا لكنه لم
يثبت عند اكثر الاصوليين قالوا لا يجوز العمل بخبر الواحد
في مسائل اصول الفقه لان غاية ما يفيده الظن انتهى ولا
بنا في ذلك ان يفيد خبر الواحد في مسائل الفروع العلم
والاصوب ان محمولات مسائل اصول الفقه باقتضاء الاحكام
كما في قولهم الامر يقتضي وجوب المامور به وسيجي في
نقول هذا خلط بين الاقتضاء الواصلي والاقتضاء الواقعي
والمراد بهما ظاهر بالمقايسة وعلى هذا يندفع ايضا ما قيل
على الاستدلال بظاهر القرآن على حجية الاجماع من انه
لا يصح لان التمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع ولولاه

[illegible]

لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون اثباتا
للاجماع بالايثبت حجية الاية فيصير دورا واذا سلكنا
في الاعتراض هذا الطريق لانه اثبات الاصل الكلي بدليل
ظني فلا يجوز لم يرد علينا القياس نقضا للاحتجاج
عليه بالظواهر اذ لا يلزم دور انتهى لان جواز التمسك
بظاهر القرآن في الاصول والفروع ثابت ضرورة
من الدين او باجماع خاص معلوم تحققه وافادته
القطع وان لم يعلم حجية كل اجماع بلغ المجمعون فيه
عدد التواتر ولا الاجماع المختلق الذي ادعاه في دليله
المختار عنده على حجية الاجماع من حيث انه اجماع
من الاجماع على القطع بتخطية المخالف وتقديمه على
القاطع كما سيتضح في فصل في ذكر اختلاف الناس
في الاجماع ان شاء الله تعالى وقوله واذا سلكنا الخ
فيه مع منافاته ظاهره لما نقلنا عنه من ان المعترض
مستظهر من جانبي اشتراط العلم في الاصول وعدمه
ومما ذكره في جواب من استدل بالظاهر على وجوب العمل

مسائل الام

محجر

بخبر الواحد ومن استدل به على المنع منه من انه
ظاهر في اصل فلا يجدي ان التمسك بظاهر القرآن
قطعي كما ذكرنا وليس مناط التمسك به الظن بانه
مراد الله نعم فانه قد يكون العمل واجبا مع ان الحكم
الواقعي ليس بمعلوم ولا مظنون فليست الادلة المانعة
من اتباع الظن مانعة بظاهرها منه كما سنذكره
عند قول المص واما القياس والاجتهاد فعندنا
انهما ليسا بدليلين وبعد التنزل عن جميع ذلك
نقول قوله ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة
من اتباع الظن غير محتاج اليه في الاعتراض لانه يكفي
هنا فقد الدليل على جواز التمسك بالظاهر وانما ذكره
زيادة على المتن للاستظهار وهو فاسد لان العموم
المستفاد من الدلائل المانعة ان كان قطعيا بالنسبة
اليها مع قطع النظر عن هذا الاجماع كما هو الحق
وسيجيء فكان تخصيصها بالاجماع ممتنعا لاستلزامه
تعارض القطعيين وان كان ظنيا فكيف يجب العمل

بالادلة المانعة على تقدير انتفاء هذا الاجماع وهي ظواهر
ولم يثبت بعد جواز التمسك بالظاهر لا يقال نختار
الشق الاول ونقول لما جعل الاجماع المذكور التمسك
بالظاهر من قبيل القطعيات لم يشمله عموم الادلة المانعة
حتى يحتاج الى التخصيص كما سنذكره المص في فصل في ان
القياس في الشرع لا يجوز استعماله او نختار الشق الثاني ونقول
ان ما ذكرتم انما يتم لو كان المقصود ان يثبت
بالظاهر جواز التمسك به اما اذا كان المقصود ان
يثبت الظاهر جواز التمسك به كما فيما نحن فيه فلا يتم
لان حاصل الكلام حينئذ يرجع الى قياس قطعي
جامع لشروط الانتاج بان يقال لو جاز التمسك
بشيء من الظواهر في مسائل اصول الفقه لجاز التمسك
بهذه الادلة المانعة فيها لانها من اقوى الظواهر و لو جاز
التمسك بهذه الادلة لم يجز التمسك بشيء من الظواهر
ينتج لو جاز التمسك بشيء من الظواهر لم يجز التمسك
بشيء من الظواهر ومعلوم ان ما يستلزم نقيضه باطل

وثانيا

وثانيا انه يجوز ان تكون الادلة ظنية في انفسها
وتصير بانضمام انتفاء ذلك الاجماع قطعية
لانا نقول في الجواب عن الاول انه ان اريد به ان عموم
الادلة انما هو بالنسبة الى الظني ليس جواز التمسك به
قطعيا فهو تعسف كما يظهر من تتبع الادلة وان اريد
ان قطعية جواز التمسك بالظاهر يجعل الحكم المدلول
الظاهر قطعيا فهو خلط الحكم الوصلي بالواقعي كما
ستحققه ان شاء الله تعالى على ان هذا
غير مراد للقائل وليس نظره اليه لانه حينئذ يرجع
الاعتراض المرضي عنده الى الغير المرضي عنده وايضا
يصير دفع الاعتراض الغير المرضي عنده بما ذكره
من النقض بالقياس للاحتجاج عليه بالظواهر ظاهر
البطلان وايضا قد صرح غير مرة موافقا لما ثبت
في مباحث خبر الواحد بان هذه الادلة ليست قطعية
وخولفت للاجماع المخصص لها احيانا وعن الجواب
عن الاول الثاني اولا انا نعود فنقول ان هذا القياس

ان كان مفيدا للقطع بالعموم فتخصيصه بالاجماع
مستلزم لتعارض القطعيين قال المحقق الحلي في رسالته
في اصول الفقه في بحث خبر الواحد في نظر هذا المقام لا يقال
لو لا الاجماع لعملنا به لانا نقول حيث منع الاجماع من اطراد
هذه الحجة دل على بطلانها لان الدليل العقلي لا يختلف
بحيث مطالبه انتهى وذكر مثل ذلك في بحث القياس والا
فلم يثبت بعد جواز التمسك بالظاهر وان عدتم
عدلنا وفيه انه خلط الوصلي بالواقعي لانه يجوز في البرهان
العقلي على الحكم الوصلي اخراج بعض وارادة بعض بل كلها
عن كلية كونه موردا لبرهان آخر بخلاف البرهان
على الحكم الواقعي وما نحن فيه من الاول وثانيا
لا نسلم كون الدلائل المانعة من اتباع الظن من
اقوى الظواهر في المنع من العمل بالظاهر والذي
مر قبل التنزل منع اصل الظهور وثالثا لو سلم
فلا نسلم انه يستلزم صدق الشرطية الاولى لان
المتنازع فيه ظاهر لم يعارضه ما يساويه او يكون

اقوى

اقوى منه وهذه الدلائل قد عارضها ما استثنى منها
للنقيض لا يقال لانها اعم من النقيض
فلتخصص بما عدا النقيض ويكفي فيما نحن
فيه فانا نقرر القياس هكذا لو جاز التمسك
بامثال هذا الظاهر لجاز التمسك بالدلائل
المانعة من التمسك بالظاهر فيما عداها
من الظواهر لان هذه الدلائل من اقوى الظواهر
فيه ولو جاز التمسك بالدلائل المانعة فيه
لم يجز التمسك بامثال هذا الظاهر لانا نقول
ح يكفي لنا في منع لزوم صدق الشرطية
الاولى الفرق بانه لا يحتاج امثال هذا الظاهر
الى التاويل ويحتاج الدلائل المانعة اليه
ومن ثاني الثاني اولا ان الاجماع كاشف عن
مستند اما دليل او امارة كشف الاجماع عن انه
لا خطأ فيها فلو ارتفع الاجماع لم ترتفع مستنده
فلا تصير الدلائل قطعية اللهم الا ان يراد

بارتفاع الاجماع اتفاقه مع انتفاء ما يصلح
لان يكون مستندا له ويلتزم ان القائل مانع
في الاستظهار ايضا فيكفيه احتمال القطعية
ح وثانيا ان هذه الادلة مدلولا ودلالة والاجماع متعلقها
من حيث الدلالة وضعفها من حيث المدلول والقطعية
والظنية متعلقان بها من حيث الدلالة فبارتفاع الاجماع
لا يتقوى الدلالة حتى يصير قطعيا ويمكن دفع ما قيل التزاما
سوى منافاة ظاهر قوله واذا سلكنا المانع عنه بانا نعلم
من الخارج ان مقصود المستدل المتمسك بالظاهر في الحكم
بان العمل بالاجماع واجب للوجوب الواقعي ليتوصل به الى الحكم
بالاحكام الواقعية في المسائل الفقهية بالاجتهاد لكن
يرد على القائل ح ان الاجماع لم ينعقد على جواز التمسك
بالظاهر فيما ذكرتم وسنبينه عند قول المص واما القياس
والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين ونقول هنا
لو تحقق اجماع لبلغ الينا مستنده وقال صاحب الفوائد المدنية
رحمه الله تعالى واما بعد الظن كثيرة من الايات الشريفة بالمنع عن العمل

بالظن

بالظن في نفس الاحكام الالهية لو ظهر بعض من النبي صلى الله عليه وآله
خصص لتلك الايات بالاصول لتواترت الينا بل الى [illegible]
اهل الدنيا لتوفر الدواعي على اخذ مثل ذلك وعلى ضبطه ونشره
ولم يظهر باتفاق منا ومنهم فعلم انتفاؤه في الواقع انتهى ويمكن
ايضا دفع ما بعد التنزل بان قول القائل ولولاه لوجب العمل بالادلة
المانعة عن اتباع الظن محتاج اليه في الاعتراض لانه للدفع ان يتوهم
انه لا خفاء في التمسك بالظاهر الى الاجماع لانه مركوز في العقول
انه يجوز عقلا الحكم باي شيء كان بسبب ما يفيد الظن كما هو المتعارف في
المخاطبات كقولنا انه يحجه في بلد كذا ونحو ذلك ما لم يدل دليل
او يكون اقوى على المنع منه نظير ما قالوا من ان الاصل في بعض الاشياء
الاباحة ما لم يرد شرع على المنع منه فنقول لمختار الشق الثاني ونقول
قولكم ولم يثبت بعد جواز التمسك بالظاهر بطلانه وان لم يثبت
شرعا لكنه ثابت عقلا والمقصود بالعمل بالادلة المانعة من الحكم بالظن
لا الحكم بخط الحكم بالظن حتى يترجح ان هذه الادلة ضعيفة لانا قد رضينا كما
استدلالها للنقيض لكن يرد على القائل ح ان هذه الادلة قطعية
سنبينه عند قول المص واما القياس والاجتهاد الخ واما الاعتراض على المستدل
بان كل من قال بحجية الاجماع قال بانه حجة قطعية فالتمسك بالظاهر
فيه يستلزم جعل الظاهر دليلا على اقوى منه فيمكن الدفع لان له
ان يقول انا استدللنا به على اصل الحجية لا على القطعية ايضا

تمت حاشية الاولى من الحواشي الجليلة على عدة الاصول للشيخ
ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي رحمه الله عنه
[illegible]

[illegible]